CH. GUIGNEBERT

MANUEL
d'Histoire Ancienne
DU CHRISTIANISME

LES ORIGINES

PARIS
A. PICARD ET FILS ÉDITEURS
1907

Class 225.960 Book G943
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

A MES MAITRES DE SORBONNE

MANUEL

D'HISTOIRE ANCIENNE DU CHRISTIANISME

MANUEL

d'HISTOIRE ANCIENNE du CHRISTIANISME

PAR

CHARLES GUIGNEBERT

CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LES ORIGINES

PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS

82, Rue Bonaparte.

1906

225.96Q
G943

47018

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

AVERTISSEMENT

Ce livre ne prétend ni à l'érudition ni à l'originalité; il ne s'adresse pas aux savants, mais seulement aux hommes de bonne volonté que les questions chrétiennes attirent, et qui ne savent trop comment les aborder. Le grand public français s'est habitué à ne voir dans le christianisme que matière à prédication ou à polémique; il s'est détourné de sa véritable histoire, sans porter attention aux efforts patients des érudits qui la construisaient, et aujourd'hui il l'ignore, d'une ignorance profonde et scandaleuse. Ce manuel purement laïque aura atteint son but s'il contribue à la dissiper.

S'il en est capable, comme j'en ai le vif désir, ça n'aura pas été sans peine. Il m'a fallu choisir parmi quantité d'idées et de faits, ceux qui me paraissaient particulièrement capables d'éclairer l'évolution de l'histoire chrétienne et je ne me suis résigné qu'avec bien des regrets à maint sacrifice. J'ai dû me répéter quelquefois, estimant ne pouvoir qu'à ce prix faire saisir à des lecteurs mal à l'aise au milieu de questions compliquées, un certain nombre d'impressions fugaces et

pourtant essentielles. Enfin je n'ai visé qu'à la clarté du style, sans en rechercher les élégances. Je me suis également interdit tout développement de caractère purement littéraire et philosophique; ai-je besoin d'ajouter toute dissertation pour ou contre les convictions dogmatiques, qui n'intéressent l'histoire qu'en tant qu'elles sont elles-mêmes des phénomènes historiques? J'ai prétendu faire strictement œuvre d'historien et à aucun degré œuvre de théologien. L'histoire, scientifiquement entendue, ne doit plus sentir peser sur elle la sentence de Saint Augustin: Nostis quia bene credidistis (1), *ce qui revient à dire: Croyez solidement et vous saurez bien. Elle est aujourd'hui pleinement indépendante de la théologie. Je n'entends pas qu'elle interdise au théologien de venir puiser des arguments chez elle s'il le juge à propos; elle n'en a ni le droit ni le désir; je ne soutiens pas davantage qu'elle ait aboli la vérité théologique; ce n'est point son affaire; je dis seulement que désormais bien chez elle, elle y poursuit sa besogne propre, qui est de critiquer des documents, de classer et d'expliquer des faits, sans prendre souci des applications de ses découvertes qui pourront être tentées en dehors d'elle. L'historien n'a ni les scrupules ni les obligations du théologien; il en a d'autres que ce dernier peut et doit parfois ignorer. Je ne me*

(1) *In Joan. Evang. tract.*, XVIII, 2.

suis pas flatté de contenter tout le monde, ni même d'éviter le reproche de partialité; mais, ayant la volonté et la conviction de n'être pour ou contre personne, je n'oublie pas qu'il est écrit: « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi, et celui qui ne rassemble pas disperse ».

Sauf de rares exceptions où la nécessité de prendre parti parmi des doctrines absolument contradictoires m'a forcé d'exprimer une opinion personnelle, j'ai effacé ma personne autant que possible. Le lecteur trouvera toujours dans les notes les indications utiles pour recourir avec profit aux documents originaux et pour se reporter facilement aux principaux ouvrages modernes que j'utilise moi-même. Il m'a paru pourtant nécessaire d'apporter quelque discrétion dans mes précisions bibliographiques, jugeant superflu de refaire ce qui est bien fait et espérant d'autre part que le lecteur me saurait gré de ne désigner à son attention qu'un petit nombre de livres éprouvés. De même, n'oubliant pas que je m'adressais à des Français, je n'ai renvoyé qu'assez rarement à des travaux étrangers; je me suis borné à ceux qu'on peut dire de premier ordre, ou qui représentent les dernières positions prises par les érudits.

Ces quelques explications étaient nécessaires pour éviter tout malentendu. Je serai payé de mon effort si ce petit livre très imparfait contribue cependant à replacer sur le terrain historique

des questions primordiales que les préoccupations confessionnelles et politiques en ont si longtemps écartées.

Juillet 1906.
Ch. GUIGNEBERT.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.

Je réunis ici les titres de quelques ouvrages qui reparaissent souvent dans les notes, ou dont il faut, dès l'abord, connaître l'existence.

I. — Collections de textes.

Tous les textes chrétiens, mis à part ceux découverts récemment et le Nouveau Testament, sont publiés :

— 1° Les *grecs,* avec une traduction latine, dans Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca,* Paris, 1857 et ss..

— 2° Les *latins,* dans Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris, 1844 et ss..

Cette double collection, très inégale, est encore la plus complète; elle sera peu à peu remplacée en ce qui concerne les Origines chrétiennes par les deux suivantes, en cours de publication :

— 1° *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* entreprise par l'Académie des sciences de Vienne.

— 2° Une collection parallèle consacrée aux Pères grecs par l'Académie des Sciences de Berlin : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Iahrhunderten.*

A titre de complément et de préparation : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, publiés par O. von Gebhardt et A. Harnack, Leipsig, 1882 et ss..

Pratiquement, on utilisera la collection Hemmer et Lejay, *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris, 1904 et ss., qui est encore à ses débuts, 4 vol. parus ; elle donnera, dans les meilleures recensions, les textes principaux, accompagnés d'une traduction française et de notes sommaires.

Les œuvres les plus importantes des Pères des trois premiers siècles ont déjà été mises en français par l'abbé de Genoude, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1837 et ss., mais il ne faut pas se fier à l'exactitude de sa traduction.

Les Pères apostoliques, c'est-à-dire ceux dont les écrits prennent place au premier siècle et dans la première moitié du second, ont

été l'objet d'études particulièrement approfondies. Parmi les nombreuses éditions qui ont été données d'eux, on peut recommander :

— Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingen, 1901, 2 vol. in-8° (Texte, traduction latine et notes).

— O. von Gebhardt, A. Harnack et Th. Zahn, *Patrum apostolicorum opera*, Leipsig, 1876-78, 4 fascicules in-8°. Excellent instrument de travail.

— Des mêmes, *Editio minor*, Leipsig, 1891.

— Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipsig, 2e éd., 1876-1884, 4 fasc.. Contient, avec plusieurs Pères apostoliques, les apocryphes les plus intéressants du Nouveau Testament.

II. — Histoire de la littérature.

On trouvera dans les ouvrages suivants, avec un résumé plus ou moins ample de nombreuses études de détail, d'abondantes indications bibliographiques.

— Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. Le t. I, Fribourg, 1902, in-8°, va jusqu'à la fin du second siècle.

— Du même, *Patrologie*. traduite en français sous le titre de : *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, par MM. Godet et Verschaffel, Paris, 1905, 3 vol. in-8°.

— P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, Paris, 1897, in-12. Résumé commode.

— Th. Cruttwel, *A literary History of early Christianity, including the Fathers and the chief heretical Writers of the Ante-Nicene Period*, London, 1893, 2 vol. in-8°.

— A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen-âge en Occident*, T. I, *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Trad. franç. de MM. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, in-8°.

— A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipsig, 1893, in-8°, 4 volumes parus. Les deux derniers sont désignés sous leur titre spécial : *Die Chronologie*. — En complément des deux premiers, voir *Zur Ueberlieferungsgeschichte der altchristl. Litt.*, dans les *Texte und Untersuchungen*, XII, 1. — Livre capital et unique.

— G. Krueger, *Gesch. der altchristl. Litt. in den ersten drei Jahrh.*, Fribourg et Leipsig, 1895, in-8°. Un supplément a paru en 1897. — C'est un excellent manuel.

— Schanz, *Gesch. der römischen Litt.*, Munich, 1896, et s., 4 vol. in-8°. — Répertoire très riche et très sûr.

III. Dictionnaires et Encyclopédies.

1. Sur les antiquités chrétiennes en général et la biographie :

— *Encyclopédie des sciences religieuses,* publiée sous la direction de M. Lichtenberger, Paris, 1877-1882, 13 vol. in-8° ; dépasse de beaucoup les limites de nos études, mais est un compendium très utile.

— Dom Cabrol, *Diction. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1903 et s., in-4°. Ce travail de longue haleine est une mine de renseignements ; malheureusement ses fascicules se succèdent avec une telle lenteur qu'il lui faudra, je le crains, un grand nombre d'années pour s'achever. Il n'a pas encore dépassé la lettre A. — On peut, en attendant, consulter :

— Martigny, *Diction. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, in-8°.

— Kraus, *Real-Encyklopaedie der christlichen Alterthümer*, Fribourg en B., 1882-1886, 2 vol.

— Smith et Cheetham, *Dictionary of christian Antiquities,* Londres, 1875, 2 vol.

— *Dictionary of christian Biography*, Londres, 1877 et ss..

2. Sur les Écritures saintes :

— Chayne et Black, *Encyclopaedia biblica*, Londres, 4 vol. in-4°, 1899 et ss., achevée en 1902. On y trouvera les solutions les plus hardies.

— J. Hastings et Selbie, *A Dictionary of the Bible*, Edimbourg, 4 vol. in-4°, 1898 et ss., terminé en 1902, est plus circonspect.

— F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1891 et ss., en cours de publication, représente la tradition orthodoxe intransigeante. 27 fascicules parus.

Ce sont trois œuvres de grande valeur ; il convient d'y ajouter :

— Hamburger, *Real-Encyklopaedie für Bibel und Talmud,* Leipsig, 1870-1894, avec suppléments.

— *The Jewish Encyclopaedia,* New-York, in-4°, 1901 et ss..

3. Sur la théologie :

— Vacant, continué par Mangenot, *Diction. de théologie catholique,* Paris, in-4°, en cours de publication.

— *Kirchenlexikon, oder Encyklopaedie der Katholischen Theologie,* 2e édit., Fribourg, 1888 et ss..

— *Real-Encyklopaedie für protest. Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipsig, 1896 et ss..

IV. — Ouvrages divers.

— Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* T. I, Paris, 1906, in-8°. C'est le meilleur manuel français ; il est catholique libéral et garde sur les questions dangereuses une réserve prudente.

— Du même, *Les origines du culte chrétien,* Paris, 2e éd. 1906, in-8°.

— Du même, *Le Liber pontificalis,* Paris, 1884 et ss., in-4°.

— Graetz, *Histoire des Juifs,* traduction de Wogue, Paris, 1882 et ss. ; les trois premiers volumes intéressent seuls nos études.

— A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.,* 3e éd., Fribourg, 1893-97, 3 vol. in-8°.

— Du même, *Grundriss der Dogmengesch.,* abrégé du précédent ouvrage (1893), traduit par M. Choisy sous le titre de *Précis de l'hist. des Dogmes,* Paris, 1898, in-8°.

— Du même, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* Leipsig, 1902, in-8°. Une seconde édit. en 2 vol. en 1906.

— Havet, *Le christianisme et ses origines,* Paris, 1872-1884, 4 vol. in-8°. Systématique mais suggestif.

— Holtzmann, Lipsius, Schmiedel et von Soden, *Hand-Commentar zum neuen Testament,* Leipsig, in-8°, 1892 et s., six parties, formant quatre volumes ; admirable répertoire, indispensable à toute étude sérieuse du Nouveau Testament.

— Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* Paris, 1903 et 1905, 2 vol. in-12° parus. Intéressant résumé, bien informé, mais qui doit être utilisé avec précautions.

— Jülicher, *Einleitung in das neue Testament,* 5e édit., Tübingen, 1906, in-8°, travail de tous points excellent.

— Lipsius, voyez Holtzmann.

— Loisy, *Hist. du canon du Nouveau Testament,* Paris, 1891, in-8°.

— Du même, *Les Évangiles synoptiques,* traduction et commentaire, T. I, Paris, 1893-94, in-8°.

— Du même, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, in-8°.

— Du même, *Études évangéliques*, Paris, 1902, in-8°.

— Du même, *Morceaux d'exégèse*, Paris, 1906, in-8°.

— Du même, *L'Évangile* et *l'Église*, Paris, 1902, in-12° ; réponse à l'*Essence du Christianisme*, de Harnack.

— Du même, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, in-12°, réponse aux critiques orthodoxes scandalisés par l'ouvrage précédent.

— Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, T. I, seul paru, Leipsig, 1890, in-8°.

— De Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, nouv. éd., Paris, 6 vol. in-8°, 1887 et ss.. Tous n'ont pas été refondus ; l'auteur est protestant.

— Ramsay, *The Church in the roman Empire before 170*, Londres, 1893, in-8°.

— Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, Paris, 5 vol. in-8°. Le T. V (1892) nous intéresse seul directement.

— Du même, *Hist. des origines du Christianisme*, 7 vol. in-8, et un index. On désigne chaque volume par son titre particulier : *La Vie de Jésus*, *Les Apôtres*, *Saint-Paul*, *L'Antéchrist*, *Les Evangiles*, *L'Église chrétienne*, *Marc-Aurèle*. Il faut se méfier du charme profond qui se dégage de ces livres ; sa séduction cache quelques pièges.

— A. Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, 2 vol. in-8°.

— J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, T. I, Paris, 1894, in-8°.

— Du même, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1902, in-8°.

— E. Reuss, *La Bible*, traduction française, avec une introduction à chaque livre, des notes explicatives sur l'Ancien Testament et un commentaire complet sur le Nouveau ; Paris, 19 vol. in-8°.

— *Hist. du canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e éd. 1864, in-8°.

— Schmiedel, voyez Holtzmann.

— E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e et 4e édit., Leipsig, 1898-1901, 3 vol. en 4 parties, in-8°.

— Von Soden, voyez Holtzmann.

— Tillemont, (Le Nain de) *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 2e édit., 1700-1712, 16 vol. in-4°.

— Tixeront, *Hist. des dogmes*. I, *La théologie anténicéenne*, Paris. 1905, in-12° ; catholique ; c'est, en réalité, une analyse des

écrits du Nouveau Testament et des Pères. Table analytique très commode.

— Turmel, *Hist. de la théologie positive, depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, Paris, s. d., in-8°.

V. Principaux périodiques en français.

— *Revue biblique* (catholique).
— *Analecta bollandiana* (id).
— *Revue bénédictine* (id).
— *Revue de l'histoire des religions* (libérale).
— *Revue des études juives* (id).
— *Revue d'histoire et de littér. religieuses* (id).

On trouvera dans cette dernière, régulièrement, les sommaires des nombreux périodiques étrangers qui intéressent l'histoire du christianisme.

INTRODUCTION

I. Le christianisme n'est point un phénomène simple et clair. — II. Son origine juive; son évolution et son succès dans le monde gréco-romain. — III. Son conflit avec l'Etat; causes et conséquences de son triomphe.

I. — Par habitude de foi ou simplement d'éducation et de milieu, nous sommes beaucoup trop portés à considérer le christianisme comme un phénomène exceptionnel, unique, et surtout spontané dans son éclosion, de même sommes-nous inclinés à le croire singulier dans son développement et comme isolé dans la vie antique. La notion d'immobilité que présupposent l'immutabilité catholique, et, à un degré presqu'égal, l'orthodoxie protestante, ont la responsabilité de ces idées fausses.

Des hommes, qui ne sont pourtant pas des ignorants, imaginent donc que le Christ, incarnation absolue de l'essence divine, ou délégué divin sur la terre, ou simplement homme exceptionnel et génial, a fait tout-à-coup briller sur les ténèbres où végétait l'humanité, une lumière éblouissante; ceux-là seuls ne l'ont pas vue qui ont volontairement fermé les yeux, car la bonne foi suffisait pour dissiper toute hésitation entre la vieille erreur et la vérité nouvelle. De la pensée féconde et précise du Maître,

auraient jailli ensemble, les préceptes pratiques définitifs, les institutions ecclésiastiques et les dogmes de la foi. Tout au plus Jésus aurait-il à dessein enveloppé son œuvre de voiles transparents que les apôtres auraient tout de suite écartés. En sorte que la jeune Église, au lendemain du sacrifice rédempteur consenti par le Christ, se trouvait en état d'absorber en elle le monde entier ; elle l'aurait fait si la méchanceté de l'Ennemi, ou seulement l'orgueil humain, en organisant l'incompréhensible résistance du paganisme et en aveuglant de sottise les chefs de l'État romain, n'avait longtemps retardé, avec l'inévitable triomphe de la vérité, la profonde transformation de la société gréco-romaine.

Le fait chrétien serait bien plus facile à étudier qu'il ne l'est s'il se présentait réellement à nous avec cette simplicité originale. Mais, hélas, l'illusion qu'on en peut avoir s'évanouit dès qu'on la veut approcher. Dans la réalité de la vie historique, un fait social et moral aussi complexe qu'une religion n'apparaît jamais qu'au bout d'une longue période de préparation et qu'après une période de formation parfois aussi étendue et beaucoup plus obscure. Le christianisme n'échappe pas à cette règle, et son berceau, son enfance, sont tout embrumés de ténèbres, qui s'éclaircissent à peine pour nous au prix du rude labeur de plusieurs générations de chercheurs. Il ne nous reste malheureusement qu'un petit nombre de textes, le plus souvent de médiocre

valeur, sur la toute première histoire de l'Église. La vie de Jésus, par exemple, que nous aurions tant d'intérêt à bien connaître, ne se laisse deviner qu'à travers des documents postérieurs, remaniés, peut-être tardivement interpolés, certainement tendancieux et suspects. Il suffit de feuilleter une édition savante du Nouveau Testament ou un récent Manuel biblique pour prendre une idée de l'effroyable quantité de problèmes et de discussions qui s'agitent presqu'autour de chaque verset et, en quelques endroits, de chaque mot. Et ce ne sont pas seulement les Écritures qui deviennent ainsi la proie nécessaire des philologues et des critiques ; tous les textes chrétiens primitifs soulèvent de même, difficultés, controverses et hypothèses. Le nombre des questions qui se cachent et fuient sous les broussailles de l'érudition est capable de porter l'effroi au cœur des plus vaillants. Dans l'état actuel de leur avancement, leurs solutions scientifiquement établies suffisent pourtant à nous révéler un christianisme bien différent de celui que nous représente une tradition mal entendue ou déformée.

II. — Ce christianisme paraît d'abord dans le monde comme un phénomène juif, préparé dans le milieu juif par une évolution de la religion et des mœurs d'Israël. Ses premiers éléments originaux sortent de l'initiative d'un Juif, et il a une période d'existence exclusivement juive. Ce n'était point là pour lui de bonnes conditions de succès dans le

monde romain, parce que les Juifs, qui professaient une très bonne opinion d'eux-mêmes, n'avaient point réussi à la faire partager à leurs vainqueurs. Leur religion, autorisée chez eux et officiellement tolérée ailleurs, pouvait bien séduire quelques esprits d'élite naturellement inclinés vers le monothéisme ou une morale grave, mais la masse des Gréco-romains en méprisait la singularité hautaine et l'exclusivisme orgueilleux. Il n'y avait guère de chances, au premier abord, pour qu'une réforme de la religion juive, d'ailleurs personnelle et contestée violemment par les autorités religieuses de Jérusalem, confondue, volontairement ou non, avec un de ces mouvements politico-religieux dont Israël était coutumier, une agitation superficielle dont l'auteur avait péri d'une mort ignominieuse, mît la moindre émotion dans l'âme des hommes en dehors de la Palestine, et, tout au plus, des juiveries méditerranéennes. Pourtant, dans la réalité, ces chances là étaient nombreuses et fortes. La société helléno-romaine s'acheminait dès le premier siècle vers une mentalité morale et religieuse qui préparait les voies au christianisme, comme son organisation politique devait offrir à la propagande chrétienne des cadres commodes. Cette lente évolution du monde antique, ceux-mêmes qu'elle entraînait ne la voyaient pas comme nous ; de même les apôtres, les premiers fidèles, ne se doutaient-ils pas qu'ils allaient accomplir une révolution religieuse. On a paru s'étonner quelquefois que l'État romain les ait si longtemps confondus

avec les Juifs; un tel étonnement surprend ; ces hommes étaient des Juifs et c'est pourquoi ils furent si vite débordés. Car, sans doute, les aspirations gréco-romaines allaient au devant du christianisme, mais non pas de celui des apôtres ; elles ne pouvaient entrer dans ses cadres judaïques sans les briser, et c'est dans une foi chrétienne modifiée et amplifiée par l'esprit grec, qu'elles ont trouvé satisfaction. Israël avait puisé une singulière vitalité dans son isolement et une forte originalité dans la conviction qu'il gardait d'être le peuple élu, mais aussi il enveloppait son avenir d'espérances très exclusives, que ses docteurs les plus intelligents travaillaient à peu près inutilement à élargir. D'autre part, la pensée hellénique avait acquis un tel développement, elle régnait si impérieusement sur la conscience et l'esprit des hommes instruits, qu'elle ne pouvait se rapetisser à la taille des conceptions nationales du messianisme juif. Or, la pensée juive ne s'était vraiment pas développée dans toutes les directions. Elle avait enfanté une pratique religieuse qui compliquait de rites très minutieux un petit nombre d'affirmations dogmatiques très simples; elle avait peu à peu composé tout un code de préceptes moraux; enfin elle avait, sans pouvoir lui donner une forme précise, formulé l'espérance messianique, fille nécessaire des malheurs d'Israël. A des degrés divers, son travail était demeuré presqu'entièrement pratique, tout en dehors de la spéculation philosophique véritable. Est-ce à

proprement parler de la métaphysique que cette démonologie et cette angélologie qui, sorties sans doute de l'imagination populaire et des influences chaldéennes et perses, avaient fini par envahir jusqu'aux esprits cultivés, vers le temps de Jésus? Quand les Juifs voulurent philosopher ils n'y parvinrent qu'en hellénisant, ce qui arriva, par exemple, à Philon, Juif d'Alexandrie, dont la vie et l'œuvre, ont, en un sens, une valeur de symbole.

Sans doute, donc, la pensée grecque ne pouvait pas admettre la menue pratique de la Loi, ni le messianisme étroit, deux points sur lesquels, selon toute vraisemblance, Jésus s'écarta de l'opinion la plus commune de ses compatriotes ; mais, ces graines infécondes mises à part, elle pouvait fort bien recueillir toute la moisson juive. Elle tenait en réserve toutes les transitions, toutes les nuances qui feraient d'un *rabbi* un philosophe ; sa métaphysique était toute prête à s'appliquer aux affirmations apostoliques, pour les transformer, c'est évident, mais aussi pour les développer, pour les rendre aptes à la vie universelle. A son alliance avec ce merveilleux esprit grec, le gauche judéo-christianisme devait gagner cette extraordinaire souplesse qui fit plus tard l'admiration d'un Lactance ou d'un Saint Augustin et qui fait encore la nôtre. Son humble origine juive, les préceptes authentiques du Maître, si accueillant aux petits et aux déshérités, participaient à son être et se retrouvaient dans sa substance sous les espèces de ces simples et touchantes maximes, de ces récon-

fortants espoirs, capables d'aller droit au cœur des malheureux et des misérables, tandis que le travail grec, superposant à ces préceptes premiers les dogmes et les rites, faisait de lui, au regard des penseurs, la philosophie révélée et parfaite.

Il est probable que si on l'avait laissé faire librement, la pensée grecque, après avoir donné la vie à l'Église chrétienne, lui aurait bientôt donné la mort. Il était dans son essence de ne jamais limiter sa spéculation; le judéo-christianisme lui ayant fourni un thème nouveau, elle l'aurait enrichi jusqu'à l'infini de variations de plus en plus compliquées et sous lesquelles il aurait promptement disparu. Il faut dire aussi qu'elle se résignait difficilement à faire des sacrifices dans l'héritage de son passé, sans prendre toujours garde que plusieurs de ses parties s'accordaient mal avec les acquisitions nouvelles. C'est ainsi qu'avant même le temps où elle aborda le christianisme, il se mêlait en elle aux conceptions des vieux philosophes classiques, reprises et élargies, maintes doctrines orientales, au premier abord très antipathiques aux esprits occidentaux, et dont ils s'accommodaient parce qu'elle avait su les leur rendre acceptables. De la combinaison de ce *syncrétisme* et du judéo-christianisme sortirent les monstres les plus extraordinaires; on les nomme les systèmes *gnostiques* (1). De leur

(1) Le mot *syncrétisme* veut dire *mélange*; le mot *gnose* veut dire *connaissance*, et, en l'espèce, s'applique à une *révélation*.

extravagance se dégagea lentement la foi catholique avec quelques emprunts qu'elle leur fit et qui représentent peut-être la part du feu. Mais, notons le bien, la foi catholique est leur sœur ; je veux dire qu'elle est née du même besoin de développer, d'amplifier, d'éclaircir, par des procédés et des additions philosophiques, les très simples affirmations premières de la foi chrétienne. Si elle demeura finalement à égale distance du judéo-christianisme et du gnosticisme, dont elle fit de condamnables hérésies avec une parfaite impartialité, ce fut d'abord parce que la foi des masses n'est jamais exceptionnelle et ne doit pas dépasser les limites du sens commun, tel que le fixe l'esprit scientifique du temps où elle se forme, et que vraiment les gnostiques, portaient en eux des qualités ou des défauts anormaux. Ce fut encore parce que la plupart des hommes ne réclament rien si impérieusement qu'une discipline religieuse qui les dispense de l'effort propre et de la réflexion personnelle ; que cette discipline, pour leur paraître sûre, doit leur sembler immobile, car ils ont horreur de la discussion qui fatigue et trouble, du changement qui inquiète.

Ces hommes là forment un bloc autour duquel s'agitent les querelles hérétiques et qu'a peu à peu façonné le génie des Pères de l'Église, admirables metteurs en formes et en formules des opinions, des impressions, des désirs de ces chrétiens moyens. Quant à l'hérésie de ce temps, c'est-à-dire la spéculation qui s'écarte trop de la moyenne, après

un instant de prospérité, elle meurt d'elle-même, parce qu'elle divague et s'éparpille, échappant de plus en plus au bon sens absolu tout autant qu'au sens commun. Il est très rare qu'une de ces doctrines excentriques se fixe en dogmes assez simples pour être vraiment populaire, ainsi que le firent, par exemple, le manichéisme au IV^e^ siècle, ou l'arianisme. Aussi bien ne fut-ce qu'au cours de la lutte qu'engagèrent contre l'Église orthodoxe ces deux redoutables adversaires, que furent définitivement établis les dogmes essentiels du catholicisme.

III. — Cependant, comme il arrive souvent, l'esprit religieux des masses, ou de l'élite qui les conduit de loin, ne marchait pas dans l'Empire romain du même pas que la religion officielle; il progressait tandis que celle-ci piétinait ou à peu près. Or la société gréco-romaine était enfermée dans les cadres d'un État très fort, institué sur des fondements religieux et qui avait conservé un caractère religieux à chacune de ses exigences nécessaires et de ses fonctions, à l'époque où la question chrétienne vint se révéler à lui. Ajoutons, qu'ayant une grosse besogne à mener et de multiples dangers à prévenir, il était méfiant, rude et peut-être un peu simpliste dans sa psychologie comme dans ses moyens d'action. Il se trouva naturellement qu'il prétendit imposer à ceux de ses sujets qui se firent chrétiens, non seulement le respect de ses institutions, — ils n'y contredisaient pas en principe — mais aussi l'observance officielle de ses rites

traditionnels ; et de cette exigence sortit un conflit fort grave qui ne se résolut en un compromis qu'après de multiples incidents dramatiques et une fâcheuse effusion de sang. Au fond de ce conflit il y avait un malentendu, il est vrai, à peu près inévitable. L'État ne croyait certainement pas tout d'abord poser une question de conscience quand il exigeait des chrétiens le respect de sa religion ; ce n'était là à ses yeux qu'un devoir civique et qu'une marque de déférence publique que, le judaïsme mis à part, ne lui refusait aucune foi pratiquée dans l'Empire. Quelque temps les chrétiens demeurèrent presque malgré eux abrités derrière le judaïsme, mais il est vraisemblable que la synagogue s'employa de bonne heure à les singulariser aux yeux des pouvoirs publics, et la charte qui protégeait la religion juive cessa dès lors de les couvrir. La conscience chrétienne, très chatouilleuse et tout de suite inquiétée, n'hésita pas devant les exigences de l'État ; elle n'en comprit pas l'esprit ou du moins, ne l'accepta pas ; elle argua de la nécessité d'éviter coûte que coûte toute compromission idolâtrique et elle les repoussa. Son attitude intransigeante sembla, à un moment donné, poser tout simplement le problème de l'existence exclusive d'un des deux adversaires : le christianisme ou l'État.

Les choses n'en vinrent pas à cette extrémité et même elles prirent une tournure au premier abord invraisemblable. Le christianisme et l'État se mirent d'accord : l'État devint chrétien. Cette entente se fit

sur un compromis de caractère politique. S'il n'est pas facile de se rendre exactement compte des raisons qui ont précipité les progrès de la foi chrétienne au IIIe siècle, il est aisé de comprendre pourquoi l'État renonça à une lutte qu'il jugeait, après expérience, inutile, et pourquoi Constantin, sans adopter des allures aussi nettement chrétiennes que le ferait croire la légende ecclésiastique, octroya aux fidèles les concessions décisives qui devaient les rallier à l'État. Eux aussi, d'ailleurs, firent des concessions que n'auraient pas acceptées leurs ancêtres du Ier siècle ; ou du moins, l'Église les fit pour eux, et telles, que la prétendue transformation de la société païenne paraît se réduire à bien peu de chose. Elles avaient été préparées d'abord par le temps, qui finit par user les résistances et assouplir les principes, ensuite par le développement numérique du christianisme, qui, en faisant entrer dans son sein des hommes de plus en plus nombreux, avait du même coup abaissé sa moyenne d'héroïsme et augmenté son désir de tranquillité. La conscience chrétienne était devenue à la fois plus médiocre et plus conciliante. D'ailleurs, en ce temps là, elle s'était absorbée dans l'Église, dont l'unité de plus en plus ferme, remplaçait le large individualisme des premiers âges. Or l'Église, puissance théologique et morale, était aussi puissance politique. Convaincue que l'espérance du Royaume, dont Tertullien, au début du IIIe siècle, attendait encore la réalisation de matin en matin, devait être

indéfiniment ajournée, elle était particulièrement soucieuse de s'assurer sur la terre une existence exempte de tribulations; c'est pourquoi elle ne fit point difficulté de formuler dans ses conciles du IV[e] siècle les prescriptions qui rendaient légitime la collaboration du christianisme et de l'État, telle que la pratique l'avait déjà établie. Bientôt même, le christianisme devint religion d'Etat et acheva son triomphe sur le paganisme avec l'aide du bras séculier.

Il était peut-être imprudent de se laisser entraîner aussi loin et, mis à part l'indéniable puissance matérielle qu'un tel appui lui donna, on peut se demander ce que l'Église gagna à lier partie avec la puissance séculière. On peut même soutenir qu'elle y perdit le sens de sa mission et jusqu'à celui de sa nature. Mais aussi on peut croire qu'il n'y avait pas pour elle de milieu, que l'État habitué à reposer sur la religion, à s'incorporer à elle, ne pouvait faire autre chose que changer de religion et que l'Église n'eut pour se décider qu'à considérer, selon une interprétation appropriée aux circonstances, la sentence évangélique : « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi, et celui qui ne rassemble pas, disperse ». Quoiqu'il en soit, — et nous essaierons de voir ce qu'il en est — il semble hors de conteste que le christianisme, pris en lui-même et en tant que religion absolue, ne fut point rehaussé par le compromis constantinien, et que le paganisme vaincu fit à son vainqueur de bien graves blessures

avant que d'expirer. Au point de vue de sa position dans le siècle, comme au point de vue dogmatique, entre le christianisme du Nouveau Testament et celui du Concile de Nicée, il y a sans doute un pont, mais il traverse un abîme.

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES DE L'HISTOIRE ANCIENNE DU CHRISTIANISME.

I. Les textes. — Leur petit nombre. — Beaucoup d'ouvrages ont été perdus : pourquoi. — Difficultés d'utilisation : date ; authenticité : interpolations ; état du texte. — Classification sommaire des écrits chrétiens. — Documents juifs et païens. — II. Documents archéologiques : inscriptions et monuments figurés. — III. Le nouveau Testament. — Le canon. — Examen sommaire des questions ouvertes sur les livres qui le composent. — Les *Évangiles* : sources, auteurs, date, caractères spécifiques. — Les *Actes des apôtres*. — Les *Épîtres*. — L'*Apocalypse*. — IV. Conclusion : médiocrité de notre documentation ; résultats qu'elle nous permet d'atteindre.

Les sources de l'histoire chrétienne sont peu abondantes, troubles et difficiles à utiliser. Je ne prétends pas ici les passer toutes en revue, mais seulement donner d'elles une idée d'ensemble, me proposant de revenir avec plus de détail sur les documents principaux en traitant des questions auxquelles ils se rapportent. On peut les classer

préalablement en deux catégories : les unes sont des écrits de plus ou moins longue haleine ; les autres des inscriptions, des peintures, des objets divers qui nous ont été rendus par les travaux des archéologues.

I. — Les textes qui nous restent sur l'histoire ancienne du christianisme ne sont pas très nombreux (1). Rares et dispersés au premier siècle et même au

(1) En français l'ouvrage d'ensemble le plus commode est la traduction de la *Patrologie* de O. Bardenhewer: *Les Pères de l'Église*, Paris, 1905, 3 vol. in-8°, nouvelle édition française entièrement refondue par MM. Godet et Verschaffel. — On consultera avec profit: P. Batiffol, *La Littérature grecque*, Paris, 1897, in-12°; et Ebert, *Hist. générale de la littérat. du moyen-âge en Occident*, T. 1. — *Hist. de la littérat. latine chrét.*, traduc. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, in-8°. En allemand: G. Krueger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*,Fribourg-en-Brisgau et Leipsig, 1895, in-8°, excellent manuel, mais qui ne porte que sur les trois premiers siècles ; O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg en B., 1902 et s., in-8°, très bon répertoire et surtout A. Harnack, *Gesch. der altchristlichen Litterat.*, Leipsig, 1893-1904, 4 vol. in-8°, parus ; on cite d'ordinaire les deux derniers sous leur titre spécial : *Die Chronologie*. Il faut toutefois prendre garde que les opinions de M. Harnack, parfois très hardies et très neuves, ne sont pas acceptées par tous les érudits. On trouvera dans ces divers ouvrages toutes les indications bibliographiques désirables.— Pour chaque auteur il y a lieu de recourir aux dernières éditions ; toutefois, dans la pratique, la *Patrologie* latine et gréco-latine de l'abbé Migne, très inégale, reste commode.

second, ils se pressent et se serrent de plus en plus en avançant vers le quatrième, où ils forment une masse considérable, grâce surtout à la fécondité des grands docteurs : Ambroise, Augustin, Jérôme, Basile, les deux Grégoire et d'autres. Cet état présent de la littérature chrétienne ne donne pas une idée exacte de ce qu'elle a été. Des citations, des mentions d'ouvrages aujourd'hui perdus, sont dispersées dans ceux que nous possédons et nous prouvent que nous sommes loin d'avoir conservé tout ce que les chrétiens ont écrit aux quatre premiers siècles. Toutes proportions gardées, nous avons beaucoup moins de pertes à déplorer pour le quatrième siècle que pour le premier et le second.

Cette fâcheuse mutilation s'explique par deux raisons principales. D'abord il est certain que bon nombre d'écrits chrétiens n'ont pas eu en soi plus de portée que nos articles de journaux ou de revues, dont, d'ordinaire, l'intérêt passe avec les circonstances qui les ont fait naître ; on a donc cessé de bonne heure de les copier. Quelques-uns, à peine, ont été sauvés par le talent littéraire ou le renom de leur auteur, parfois aussi par l'importance exceptionnelle de l'occasion d'où ils étaient sortis. On peut prendre une idée de leur quantité en songeant qu'Origène, d'après Épiphane, avait composé six mille ouvrages : si extraordinaire que pût être sa fécondité, la plupart d'entre eux étaient certainement très courts. En second lieu, beaucoup de livres ne se sont pas conservés parce qu'ils

sortaient de la plume d'hérétiques, ou que, rédigés en un temps où les dogmes étaient encore mal fixés, ils ont paru dangereux à l'orthodoxie quand elle a été définitivement affermie. L'Église a toujours pris soin d'éviter les mauvaises lectures à ses fidèles et de poursuivre avec zèle les écrits dangereux. C'est ainsi que disparurent, perte à jamais regrettable, les ouvrages de Papias, qui fut presque le contemporain des apôtres; ceux de Bardesane d'Édesse, que Renan qualifie, sur les bons témoignages que nous en avons, de « fondateur de la littérature grecque chrétienne »; ceux qui virent le jour en grand nombre au second siècle dans les communautés bouillonnantes d'Asie mineure; plusieurs de Tertullien, d'Origène et de tant d'autres (1). Il faut aussi faire la part du hasard, car bien des livres parfaitement orthodoxes et qui avaient eu du succès en leur temps, se sont tout de même égarés; d'autres ne nous sont parvenus qu'incomplets, par exemple les si précieux *Philosophumena*. Les manuscrits anciens n'ont point traversé sans d'incessants périls la crise des invasions barbares et tout le Moyen-âge, car les moines, qui ont souvent conservé les vieux livres, les ont parfois irrémédiablement gâtés, ou même détruits, pour utiliser leur parchemin mieux au gré de leur piété. On a pu soutenir que sans

(1) Certains écrits hérétiques ont heureusement échappé à la proscription dans des traductions arméniennes ou syriaques.

les écoles de copistes établies par Charlemagne, nous n'aurions plus à l'heure actuelle que de bien maigres débris de toute la littérature latine, y compris la littérature chrétienne primitive. Les moindres fragments ont été recueillis avec soin et on continue d'en chercher. Nos bibliothèques de manuscrits ne sont pas encore aussi bien connues qu'on pourrait le croire et on y fait assez souvent de notables découvertes, surtout dans leurs fonds orientaux. C'est ainsi que la *Didascalie des apôtres* a été trouvée dans un manuscrit syriaque de la Bibliothèque nationale, en 1854 ; une version arabe de la même *Didascalie* a été découverte dans un manuscrit de la Bibliothèque de la Propagande, à Rome, en 1903. Les papyrus égyptiens et les manuscrits dispersés dans l'Orient méditerranéen sont particulièrement féconds : nous leur devons les plus précieuses acquisitions des cinquante dernières années : Les *Philosophumena*, rapportés du Mont Athos et la *Didaché*, de Jérusalem ; l'*Apologie* d'Aristide, révélée par un manuscrit syriaque ; de notables fragments de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse* attribués à Pierre, donnés par un papyrus d'Égypte. Peu à peu notre trésor s'enrichira, mais il est sage de ne pas fonder sur l'avenir des espoirs de trouvailles exagérés.

Il est d'ailleurs à craindre que les documents rendus au jour par l'heureux hasard des découvertes futures ne soient pas beaucoup plus faciles à manier que ceux dont nous disposons dès maintenant ; il

suffit pour s'en convaincre de songer aux discussions qui se sont engagées autour des *Philosophumena* ou de la *Didaché*.

Cette difficulté d'utilisation, qui s'oppose grandement à la constitution de l'histoire chrétienne, se rapporte à plusieurs causes.

En premier lieu, les textes chrétiens sont rarement datés avec certitude ; c'est pourquoi presque tous posent dès l'abord un problème chronologique souvent capital, toujours très ardu et parfois insoluble. Les hypothèses auxquelles s'arrêtent les divers érudits, au bout de raisonnements ingénieux ou subtils, sont, dans bien des cas, séparées par des divergences si grandes que toute certitude s'évanouit. En ce qui regarde les *Évangiles*, par exemple, le désaccord porte sur près d'un siècle. Il y a pis : selon certains un petit traité attribué à Hermias et intitulé *Persiflage des philosophes du dehors* est du second siècle ; selon d'autres il est du quatrième, à moins qu'il ne soit du sixième !

En second lieu, il est souvent difficile d'établir l'authenticité d'un écrit. Les premiers chrétiens ne connaissaient point nos scrupules, non plus que les anciens Juifs : quand l'un d'entre eux croyait avoir à dire quelque chose d'utile à ses frères, il ne s'en faisait point faute, mais, pour donner plus d'autorité à son discours, il le plaçait volontiers sous le nom d'un personnage illustre. Un Juif attribuait son ouvrage à Esdras, à Daniel, voire à Salomon, à David ou à Moïse ; un chrétien à un apôtre ou à un

homme apostolique. C'est ainsi que, dans le Nouveau Testament lui-même, Saint Pierre, Saint Jean, Saint Paul et d'autres, ont endossé des écrits qui ne sont pas d'eux ; c'est ainsi encore que Clément Romain, qui jouit vers la fin du premier siècle d'une grande notoriété dans l'église de Rome, se trouva l'auteur d'une foule d'écrits qu'il ne pouvait de toute évidence avoir composés. Parfois, d'ailleurs, la fausseté d'une attribution de ce genre s'est établie en dehors de la volonté du véritable auteur et en vertu d'une tradition dont les origines nous échappent souvent. C'est de la sorte que les *Philosophumena* ont été attribués à Origène, le *De aleatoribus* à Cyprien, la *Cohortatio ad Graecos* à Justin. Presque tous les grands écrivains chrétiens se trouvent accompagnés d'un cortège d'œuvres apocryphes ou douteuses (1). Et c'est là un sujet de discussions et de controverses presqu'inépuisable parce que nos méthodes critiques manquent encore de sûreté sur plusieurs points. Par exemple, on étudie de près la langue d'un écrit donné ; on en relève toutes les particularités et on la compare à celle des autres ouvrages de l'auteur supposé ; mais les résultats obtenus ne sont pas toujours aussi décisifs qu'on pourrait le penser. Ainsi deux œuvres certainement sorties de deux

(1) Il faut prendre garde que *théologiquement* le mot *authentique* a plusieurs sens qui peuvent prêter à la confusion ; il veut dire, selon les cas, *officiellement reconnu*, ou *vérace*, ou *original* ; c'est ce dernier sens qui nous intéresse seul pour le moment.

plumes distinctes, comme l'*Apocalypse* et le *quatrième Évangile*, sontécrits avec le même vocabulaire et la même syntaxe : il en faut seulement conclure qu'elles ont été composées à la même époque et dans le même pays. D'autre part, la différence des sujets, celle des préoccupations, des influences et des âges peuvent établir entre deux ouvrages d'un même auteur des différences de langue et de grammaire très notables. Il en va de même du style : un écrivain habitué aux souplesses de la rhétorique, un Lactance, a très bien pu plier son talent à la composition d'œuvres disparates comme les *Institutions divines* et le traité *Sur les morts des persécuteurs*. Il est clair que l'étude philologique et littéraire d'un texte est souvent capable d'emporter la conviction dans un sens ou dans l'autre, mais on a certainement abusé d'elle. L'examen des faits cités, celui des institutions décrites, des dogmes avancés, par rapport à des textes sûrs, donne des résultats plus précis, mais qui, dans la généralité des cas, ne sont encore que des probabilités. Il arrive d'ailleurs trop souvent, pour les temps très anciens, que les points de comparaison nous manquent et que nous nous trouvions en présence de textes presqu'isolés. C'est pourquoi, par exemple, la certitude n'est pas faite sur l'authenticité de mainte épître de Saint Paul.

Notre travail critique est en l'espèce compliqué par l'existence dans nos textes chrétiens d'interpolations, d'autant plus perfides qu'elles sont plus

habiles à cacher leurs intentions. Fort heureusement, cette habileté leur manque souvent et les érudits déploient une ingéniosité, qui ne sait pas toujours éviter l'exagération, à démasquer les interpolateurs (1). Certains ouvrages sont certainement composites dans leur état actuel : autour d'un noyau réellement ancien, se sont groupées quantité d'additions ultérieures. Telles, par exemple, les *Constitutions apostoliqués*, attribuées aux apôtres et réellement composées de pièces et de morceaux : on y retrouve le fonds de la *Didascalie*, qui n'est elle-même qu'une extension de la *Didaché* — dont l'unité de composition fait encore question —, à côté d'idées empruntées aux Évangiles, à Ignace, à Justin; leur VII^e^ livre comprend une autre recension délayée de la *Didaché*; leur VIII^e^ utilise des documents du IV^e^ siècle, inspirés eux-mêmes

(1) Nous aurons souvent occasion de signaler de notables interpolations. Qu'on songe tout de suite au double finale de *Marc*, XVI, 1-8 et XVI, 9-20; au verset 19 de *Matthieu*, XXVIII, relatif au baptême ordonné par Jésus après sa résurrection, « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »; à l'anecdote de la femme adultère, communément insérée dans *Jean*, VII, 53; au verset dit des *trois témoins célestes*, donné dans le texte courant de la *Première Épître de Jean*, V, 7. Ces diverses interpolations sont aisément réduites par la comparaison des citations des Pères et des manuscrits. D'autres, comme *Matth.*, XVI, 18-20, relatifs à la primauté de Pierre, le sont par la contradiction qu'elles présentent avec les autres parties du texte. Certaines sont irréductibles et demeurent seulement probables : *Matth.*, XVIII, 15-18.

d'écrits plus anciens. En son état actuel, l'ouvrage peut dater du début du V^e^ siècle. Autre exemple : nous avons conservé un certain nombre de lettres attribuées à Ignace : non seulement quelques manuscrits en donnent treize et d'autres sept, mais encore les diverses copies que nous en possédons n'ont pas la même longueur. Comme il est peu probable que les unes soient abrégées, il faut que les autres soient interpolées. L'interpolation revêt d'ailleurs bien des formes : elle peut venir d'une erreur de copiste, d'une glose marginale introduite dans le texte, d'une variante établie par un lecteur qui n'a pas compris ce qu'il avait sous les yeux et qui a fait souche de copies, d'un plagiat de l'auteur qui a pillé sans le dire un de ses prédécesseurs (tel Cyprien par rapport à Tertullien), ou reproduit un manuel (tel sans doute Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* et ailleurs) : autant de sources d'erreurs fâcheuses (1).

Nous pouvons encore être arrêtés par une autre difficulté, qui n'est d'ailleurs pas particulière à la

(1) On estime à environ deux cent mille toutes les variantes que peut présenter le texte du Nouveau Testament après une comparaison minutieuse des manuscrits grecs, des diverses versions et des citations répandues dans les écrits des Pères. Bien entendu la plupart sont de mince importance, mais quelques-unes sont très graves. Cf. Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique*, éd. de 1891, T. III, p. 25 ; l'auteur, très conservateur, a tendance à atténuer les difficultés qui sortent de ces variantes.

littérature chrétienne : l'état de conservation de nos textes n'est pas toujours satisfaisant ; les manuscrits qui nous restent appartiennent souvent à une basse époque et les fautes y abondent. Un grand nombre peuvent, il est vrai, être corrigées par la comparaison minutieuse des diverses copies ; mais ce travail, très long et très ingrat, n'est pas encore achevé pour tous nos auteurs. L'Académie des sciences de Vienne a entrepris la publication d'un *Corpus* des auteurs chrétiens *latins* ; l'Académie de Berlin a commencé un travail analogue sur les textes chrétiens *grecs*. Une multitude de recherches de détail avait préparé cette double recension, généralement très satisfaisante.

D'ailleurs, même avec un texte bien établi, le travail d'utilisation des documents écrits que nous offre la littérature chrétienne reste le plus souvent très délicat. Il n'est pas, peut-on dire, un seul écrivain chrétien qui ne soit tendancieux, qui ne plaide ou n'attaque, ne vante ou ne dénigre. Les écrits d'apparence historique : la *Chronique* d'Eusèbe et même son *Histoire ecclésiastique*, les *Actes des martyrs*, ne veulent pas que raconter ; ils prétendent prouver et ils présentent, de la meilleure foi du monde, des faits choisis pour cela, sans prendre souci des inévitables trahisons que leur parti pris fait à la stricte vérité objective. Comment des hommes d'un tempérament si bouillant, un Tertullien, un Commodien et, à un moindre degré, tant d'autres, écrivant au milieu de circonstances

très dramatiques, ont-ils pu jeter autour d'eux un coup d'œil véritablement perspicace et serein ? En somme, il n'existe pas de documents dont le maniement demande plus de sang-froid, plus d'indépendance d'esprit, plus de prudence.

Un rapide aperçu sur les diverses catégories dans lesquelles on peut ranger nos écrits chrétiens achèvera de nous fixer sur leurs caractères.

La littérature chrétienne comporte tout d'abord des *livres d'instruction* qui se présentent soit sous une forme narrative et en quelque sorte historique, soit sous une forme didactique. Ils ne sont point nés dès les premiers temps de la vie chrétienne parce que la tradition orale a seule eu la faveur de la première génération des disciples. Ils ont été engendrés par la nécessité de conserver et de transmettre les enseignements de Jésus et des apôtres, quand la conviction s'est imposée que le monde n'allait pas encore finir. Les fidèles ont commencé par composer de petits recueils de discours ou de préceptes et leur codification a reçu le nom d'*Évangiles*. Ces compositions constituent un genre particulier qu'il nous est difficile de bien comprendre, où les faits *vrais* ont déjà subi une déformation qu'il nous est plus aisé de voir que de mesurer, où la précision même des faits n'a aucun intérêt pour l'auteur, qui n'a souci que du sens qu'il leur donne et du but en vue duquel il les ordonne. L'ouvrage connu sous le nom d'*Actes des apôtres* est la suite de l'*Évangile* dit « selon Luc ».

Les *Épîtres* de Saint Paul et les autres lettres qui figurent dans le Nouveau Testament, celles de Clément Romain, d'Ignace, de Polycarpe, au premier et au second siècle, celle de Saint Cyprien, au troisième, comme celles de Saint Augustin, au quatrième, sont également des ouvrages d'instruction : elles racontent pour édifier, ou elles argumentent pour corriger une erreur de foi ou une défaillance morale. Les faits qui s'y rencontrent peuvent ne pas être inexacts, mais ils sont *choisis* et organisés suivant une tendance déterminée. Telles qu'elles sont, elles comptent parmi nos plus précieux documents ; malheureusement leur date est souvent incertaine et la plupart des plus anciennes soulèvent de troublantes questions d'authenticité. Il ne nous reste pas une épître de Paul qui n'ait été contestée.

Au même genre *instructif*, mais plus nettement didactique, se rattache une série d'ouvrages depuis la *Didaché* jusqu'à la *Doctrine chrétienne* de Saint Augustin. La partie la plus riche de cette littérature est représentée par les commentaires des livres saints, très nombreux à partir du III^e^ siècle et naturellement très précieux pour fonder l'histoire du dogme. A côté d'eux, l'on rencontre des traités pratiques comme les *Stromates* de Clément d'Alexandrie ; c'est en eux qu'il nous faudra puiser nos enseignements sur les mœurs et la vie réelle des chrétiens. Ces compositions didactiques ne répondent assurément pas à toutes les questions que nous nous posons sur les sujets dont elles traitent ; elles

constituent cependant, au regard des origines chrétiennes, notre source la meilleure et la plus abondante.

Nous avons, en second lieu, conservé un assez grand nombre d'*œuvres de polémique*, destinées à attaquer des adversaires païens, juifs, hérétiques, ou à faire l'apologie de la religion chrétienne et de ses fidèles. Documents d'ordinaire assez vivants, mais tendancieux, ils éveillent la défiance plus que tous les autres. Le genre a évolué et il enferme, selon les époques, des traités de caractères assez différents.

On peut distinguer d'abord les *Apocalypses* ou *Révélations*, genre très cultivé par les Juifs. Il y a une apocalypse dans l'Évangile selon Matthieu (XXIV-XXV) ; la plus connue est celle que la tradition attribue à l'apôtre Jean. Ce sont en général des œuvres composites, écrites sur un ton très violent et en un style très figuré ; il n'est pas toujours facile de voir clair sous les figures. Tout à côté des apocalypses, il faut placer les écrits sybillins qui se donnent aussi comme des révélations, écrites en vers, très judaïques d'inspiration, composées et remaniées à diverses époques.

Au second siècle, sous le règne des Antonins et des Sévères, s'épanouit le genre *apologétique* proprement dit. Les *Apologies* s'adressent tantôt aux païens, tantôt aux Juifs et ont pour but de prouver l'innocence et la vérité du christianisme. Originairement ce sont des productions de l'esprit

grec. En grec étaient écrites l'*Apologie* que Quadratus remit à Hadrien ou à Antonin le Pieux, celle d'Aristide, philosophe athénien, adressée à Hadrien, la *Dispute de Jason et de Papiscus*, composée contre les Juifs par Ariston de Pella, les deux *Apologies* de Justin, adressées à Antonin et son *Dialogue avec le Juif Tryphon*, aussi bien que les ouvrages du même ordre, les uns perdus, les autres conservés, de Miltiade, d'Apollinaire de Hiérapolis, de Méliton de Sardes, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, de Tatien et l'*Épître à Diognète*. L'*Octavius* de Minucius Félix, l'*Apologétique*, l'*Ad nationes*, l'*Ad Scapulam* de Tertullien, représentent des imitations latines, plus ou moins originales, de ces modèles grecs. A ce genre apologétique se rattachent encore les *Institutions divines* de Lactance, au IV^e^ siècle, et le suggestif traité de Firmicus Maternus *Sur l'erreur des religions profanes*.

Tout à côté, nous trouvons les traités de polémique proprement dits ; le *Contre toutes les hérésies* d'Irénée, le *Contre Marcion* de Tertullien, le *Contre Celse* d'Origène, sont les plus connus de ceux qui sont nés durant les trois premiers siècles ; leurs descendants croîtront en nombre à mesure que l'orthodoxie, mieux assise, subira des assauts plus fréquents, surtout au IV^e^ siècle. Les Catalogues d'hérésies ceux d'Augustin, d'Épiphane, de Philastrius ou les *Philosophumena*, si utiles pour connaître les maladies de la foi chrétienne, mais si

malaisés à manier, dérivent aussi de l'apologétique et des œuvres de combat.

Le genre contraire nous est offert par les *documents hagiographiqués*, c'est-à-dire qui racontent la vie et les souffrances des Saints ; on les nomme *Acta*, *Passiones*, *Martyria*, selon les cas ; nous en possédons un nombre considérable, recueilli, pour la plus grande partie, dans la vaste collection des Bollandistes (1). Comme il était naturel, les chrétiens puisaient un grand réconfort dans les épreuves des martyrs et ils s'efforçaient d'en fixer le souvenir. Quand ils le pouvaient, ils se procuraient, au besoin à prix d'argent, une copie du procès-verbal (*Acta*) dressé par les greffiers du tribunal, durant l'interrogatoire, et ils se contentaient de le faire précéder d'un court récit de l'arrestation et suivre d'une relation du supplice final. D'autres fois les frères, témoins oculaires, rédigeaient une relation de la passion des confesseurs qu'ils avaient assistés dans leurs épreuves et la répandaient comme document d'édification (*Passio* ou *Martyrium*). Malheureusement, au cours de la grande persécution de Dioclétien, dans les premières années du IV^e^ siècle, les archives des églises furent saccagées et la plupart des documents authentiques disparurent. L'orage passé, on les reconstitua de mémoire ; mais

(1) Elle tire son nom du Jésuite belge Bolland, qui mourut en 1665 ; elle compte 66 grands volumes in-folio et n'est pas terminée.

il n'est pas difficile de voir que les souvenirs qui furent alors utilisés n'étaient pas tous fidèles. On ne se résigna pas non plus facilement à ne rien savoir sur la mort de Saints dont le nom s'était transmis tout auréolé d'une gloire divine ; on leur fit une histoire sur le modèle, trop facile à imiter, des récits historiques : l'invention se trahit à une foule d'anachronismes de faits et d'idées. Les *Gesta* des Martyrs romains sont un bon exemple de ces compositions « après coup » (1). D'une façon générale, les auteurs des textes rédigés après la fin du IV^e^ siècle n'ont plus du tout compris le véritable esprit des martyrs et ont remplacé les impressions simples et justes par une véritable débauche de merveilleux. Même dans les pièces de bon aloi, l'interpolation et l'amplification édifiante restent des vices courants. Quelle tentation en effet pour les affirmations dogmatiques du IV^e^ ou du V^e^ siècle que de se donner un passé vénérable en se plaçant sous l'autorité d'un martyr illustre ! Il semble qu'en certaines régions, en Afrique par exemple, les *Acta* et *Passiones* se soient conservés dans un état plus voisin qu'ailleurs de leur première pureté ; mais, les eussions-nous tels qu'ils sont sortis de la plume de leurs rédacteurs qu'ils ne devraient pas encore nous inspirer pleine confiance, parce qu'ils ont été écrits dans un milieu exceptionnel, parmi des circons-

(1) A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, Paris, 1900, in-8°.

tances trop dramatiques, dans un but trop intéressé. Il est rarement possible de tirer des faits précis de semblables documents ; il est même vain d'espérer en déduire une exacte psychologie des martyrs et des persécuteurs ; ils ne révèlent avec certitude que les états d'esprit de ceux qui les ont composés. Ainsi les *Gesta* des Martyrs romains ne présentent vraiment de l'utilité que pour étudier la mentalité chrétienne du temps de leur rédaction, qui est celui de la domination ostrogothique. Il est vrai que ce sont là des textes hagiographiques particulièrement médiocres ; mais tous participent plus ou moins de leurs défauts. De plus, la plupart ne se laissent que très difficilement dater et localiser avec sûreté (1).

Au même genre se rattachent les *Martyrologes* ou listes de martyrs : nous en possédons plusieurs, mais le plus précieux par les témoignages anciens

(1) Le recueil *critique* le plus connu est celui de Dom Ruinart, *Acta prim. martyrum sincera et selecta*, édit. de Paris, 1689, ou de Ratisbonne, 1859 ; il a été traduit en français par Drouet de Maupertuy. — Dom H. Leclercq a entrepris dans un but d'édification, sous le titre *Les Martyrs* (cinq volumes in-8°, en 1906), une collection plus ample de pièces hagiographiques traduites en français, accompagnée d'introductions et de notes bibliographiques très utiles. A consulter : Le Blant, *Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta Sincera de Dom Ruinart*, Paris, 1882 ; H. Delahaye, S. J., *Les légendes hagiographiques*, Paris, 1905, in-18° ; L'article *Actes des Martyrs*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de D. Cabrol, I., col. 371 et ss.. Périodique : *Analecta Bollandiana*, depuis 1882.

qu'il avait utilisés, celui d'Eusèbe, est malheureusement perdu.

Il nous reste quelques ouvrages purement *narratifs*, tous postérieurs au triomphe de l'Église et la plupart d'origine byzantine. Les plus anciens, et à tous égards les plus précieux pour l'étude des premiers siècles chrétiens, ont été écrits au IV^e^ siècle par Eusèbe, évêque de Césarée. Le plus intéressant se nomme *Histoire ecclésiastique* ; le médiocre génie de son auteur n'a su en faire qu'une vaste compilation, mais elle enferme de nombreuses citations d'écrits perdus et quantité de souvenirs dont nous n'avons gardé la trace que par elle. Eusèbe avait à sa disposition une riche bibliothèque et lisait beaucoup. On peut soutenir que la destruction de tous les autres écrits chrétiens eût été pour nous préférable à la perte de celui-là. Cette *Histoire ecclésiastique* correspond, aussi bien que la *Chronique* qui l'accompagne et la *Vie de Constantin*, à un genre pseudo-historique dont le *Discours sur l'Histoire universelle* de Bossuet a fait la gloire littéraire, mais dont Eusèbe lui-même paraît bien être l'inventeur; c'est l'histoire providentielle, l'illustration perpétuelle des manifestations de Dieu dans les affaires humaines. Cette préoccupation constante suppose un choix dans les faits et une interprétation tendancieuse des événements. Si notre auteur était plus intelligent, nous ne pourrions rien tirer de plus précis de ses livres que de celui de Bossuet. Ses imitateurs postérieurs, Paul Orose

et Sulpice Sévère, tous deux du V^e^ siècle, restent utiles, mais offrent beaucoup moins d'intérêt ; il leur manque l'ampleur et l'abondance de textes qui assurent une place à part à l'*Histoire ecclésiastique* (1). Le *De viris illustribus* de Saint Jérôme nous apporte une série de notices assez précises, mais très brèves.

Enfin quelques textes d'origine étrangère au christianisme, juifs ou païens, nous permettent d'entrevoir l'Église en la considérant du dehors. Malheureusement ils sont rares. Les juifs se trouvent dispersés dans les œuvres de Flavius Josèphe ou de Philon (2), tous deux du I^er^ siècle ; les plus nets, ceux de Josèphe, sont contestés ; on croit y voir une mise au point opérée par un chrétien. Les compilations rabbiniques qu'on nomme les Talmuds, celui de Jérusalem et celui de Babylone, appartiennent par leur rédaction à la période postérieure au triomphe de l'Église et les souvenirs antiques qu'ils pouvaient contenir sur les chrétiens ont été *épurés* au Moyen-

(1) Une bonne édition, avec traduction française, est en cours de publication à la librairie A. Picard et fils dans la collection Hemmer-Lejay. Le premier volume, paru en 1905, contient les quatre premiers livres.

(2) En ce qui regarde Josèphe, on consultera avec grand profit l'excellente traduction avec notes publiée sous la direction de M. Théodore Reinach, malheureusement encore inachevée. Voyez Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes...*, I, p. 74 et ss.. Sur Philon, voyez plus loin le chapitre relatif aux Juifs de la Diaspora.

âge ; ils ne nous apprennent donc pas grand chose à leur sujet.

Les textes païens sont moindres encore : quelques phrases chez Suétone ou Tacite, chez Marc-Aurèle ou Lucien, quelques mots dans des compositions de basse époque, comme l'*Histoire Auguste*, quelques pièces discutables, comme la fameuse lettre de Pline à Trajan et la réponse de l'Empereur, des fragments d'œuvres de polémique anti-chrétienne, de Celse (II^e^ siècle), de Porphyre (III^e^ siècle), ou de Julien l'Apostat (IV^e^ siècle), conservés d'ordinaire par ceux qui les ont réfutés et c'est à peu près tout. C'est peu et nous restons sous l'impression que la question chrétienne n'occupait peut-être pas dans les préoccupations courantes des païens, la place que nous sommes portés à lui attribuer sur les témoignages chrétiens.

II. — Très dignes de confiance sont, en général les documents *archéologiques* qui, pour leur presque totalité, sont une conquête du XIX^e^ siècle. Ils se répartissent en somme en deux groupes : les inscriptions et les monuments figurés. Le nombre des inscriptions chrétiennes s'accroît chaque jour et le besoin commence à se faire vivement sentir d'un *Corpus* unique et méthodique pour remplacer les nombreux recueils dispersés qui en existent. Elles sont d'ailleurs très loin jusqu'ici de nous rendre autant de services que les inscriptions païennes. D'abord, pour les deux premiers siècles, elles sont

en très petit nombre; ce n'est même que postérieurement au triomphe de l'Église sous Constantin qu'elles se multiplient. Souvent leur qualité se révèle tout de suite à des signes certains: une colombe, une ancre, un poisson, le *chrismon*, ou monogramme du Christ, une formule bien connue; mais parfois la véritable origine reste très douteuse. La plus célèbre des inscriptions chrétiennes anciennes, qui est attribuée à l'évêque phrygien Abercios (début du IIIe siècle), a été très contestée, non sans quelqu'apparence de raison. Autre chose encore: les plus vieilles inscriptions chrétiennes nous offrent une rédaction d'une sécheresse désespérante: comme ce sont pour ainsi dire toutes des épitaphes, rien ne compte pour elles de la vie mondaine du mort; son âge même ne part que de sa conversion et c'est le nombre des années qu'il a passées dans la foi qui est marqué sur son tombeau. « Encore qu'enfermés dans la chair, écrit Saint Jérôme, nous sommes renés en Christ, nous ne sommes plus ni Grec ni Barbare, ni esclave, ni libre » (1). A quoi bon tenir compte au seuil de la vie éternelle de toutes ces vaines distinctions? (2)

Les monuments figurés nous viennent surtout des catacombes de Rome, dont le grand explorateur fut

(1) Hieron., *Epitaph. Lucinii Baetici*, *Epist. ad Theodoram.*

(2) Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, Paris, 1869, in-12°; du même, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, Paris, 1890, in-8°.

le commandeur de Rossi, mais des fouilles heureuses ont été faites en beaucoup d'autres endroits et l'avenir nous réserve sans aucun doute de notables découvertes (1). Nous possédons des fresques peintes sur les murs des nécropoles, des sarcophages, des verres gravés, des lampes, des sceaux et divers objets d'usage courant. Lorsqu'il est possible de les dater, ils fournissent quelquefois de très utiles indications ; mais il n'est point surprenant qu'elles se réduisent à bien peu de chose pour les deux premiers siècles.

Cette rapide revue des diverses catégories de documents dont nous disposons pour établir l'histoire chrétienne, suffit à nous faire comprendre leur principal inconvénient ; ils sont, à peu d'exceptions près, trop *chrétiens*, trop peu objectifs, c'est-à-dire trop peu désintéressés, trop souvent impossibles à contrôler. C'est seulement au prix d'un examen interne de chacun d'eux, très pénible parfois, très minutieux toujours, qu'il est possible d'arriver en l'utilisant à atteindre au moins des vraisemblances. Sur un grand nombre de points il nous faut nous garder soigneusement de traditions très claires,

(1) Le manuel de M. A. Pératé, *L'archéologie chrétienne* (Biblioth. de l'enseignement des beaux-arts), contient les renseignements essentiels et les données bibliographiques, nécessaires. Voir également Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e éd., 1877, in-8°. Le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, de Dom Cabrol, n'a pas encore dépassé la lettre A (1906).

mais inventées fort à propos pour suppléer à des connaissances précises, et dénuées de toute autorité historique.

III. — L'importance particulière du Nouveau Testament en ce qui regarde les Origines veut que nous l'examinions d'un peu plus près que les autres sources chrétiennes.

L'expression le *Nouveau Testament* (ἡ καινη διαθήκη) veut dire probablement *la nouvelle promesse*, qui est substituée par Jésus à celle que Jahvé avait faite aux enfants d'Abraham et qu'on nomme l'*Ancien Testament* (1). On traduit quelquefois les mots grecs par *la nouvelle alliance*, ce qui revient au même (2). Pratiquement, on nomme Nouveau Testament la liste, ou *canon*, des livres sacrés du christianisme qui enferment les éléments de la Promesse ou de l'Alliance. C'est, dit-on, le pape Gélase qui a réglé la composition du *canon* entre 492 et 496 ; en tous cas, le concile de Trente, au XVI^e^ siècle, l'a définitivement fixée en proclamant canoniques vingt-sept ouvrages de longueurs diverses, mais tous regardés comme inspirés. On peut d'ailleurs affirmer que dès la fin du IV^e^ siècle

(1) L'expression se trouve dans une lettre de Méliton de Sardes (II^e^ siècle), citée par Eusèbe, *Hist. Ecc.*, IV, 26, 14.

(2) « Ceci est mon sang, celui de la promesse — ou de l'alliance » — (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς διαθήκης), dit Jésus lui-même, ap. *Mc.*, XIV, 24 ; de même cf. *Mt.*, XXVI, 28 ; *Lc.*, XXII, 20 ; I *Cor.*, XI, 25.

l'opinion commune de l'Église catholique les reconnaissait déjà pour tels tous les vingt-sept (1).

Ce travail d'acceptation générale, sinon unanime, de triage et de classement, ne s'est point fait tout d'un coup et aisément: il y a une histoire de la formation du canon du Nouveau Testament (2). Un fragment de manuscrit publié en 1740 par Muratori, d'après un parchemin du VIII^e^ ou du IX^e^ siècle, trouvé à Milan, nous permet de supposer qu'au II^e^ siècle il y a eu discussion sur la canonicité de tel ou tel ouvrage. C'est une impression que confirment quelques mots de Tertullien (3). En ce temps, où la tradition orale commençait à s'obscurcir, l'origine apostolique d'un écrit pouvait lui assurer une telle autorité qu'il convenait de ne point la lui reconnaître sans sérieux examen. Les hésitations furent très longues autour de quelques ouvrages ; au moment où Eusèbe écrivit son *Histoire ecclésiastique*, dans la première moitié du IV^e^ siècle, elles duraient encore. Si personne ne contestait la *Prima Petri*, la *Secunda Petri*, généralement respectée, n'était pas regardée par tout le monde comme authentique. En revanche, divers autres écrits attribués à

(1) Augustin, *De doctrina christ.*, II, 13; *Epist.*, LXIV, 3; CCXIII, 1.

(2) Ed. Reuss, *Hist. du canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, Paris, in-8°, 2^e^ éd., 1864; A. Loisy, *Hist. du canon du Nouveau Testament*, Paris, in-8°, 1891.

(3) A propos du *Pasteur* d'Hermas que certains admettent de son temps: *De pudicitia*, 10.

Saint Pierre : les *Actes* (πράξεις), l'*Évangile*, la *Prédication* (Κήρυγμα) et une *Apocalypse* (dont quelques fragments ont été retrouvés de nos jours), conservaient des défenseurs. Certains, particulièrement à Rome, rejetaient l'*Épître aux Hébreux*, acceptée finalement au canon comme de Saint Paul, pendant que d'autres avaient foi dans des *Actes* du même apôtre. De même encore, nombre de chrétiens repoussaient la *seconde* et la *troisième Épître* de Jean et l'*Apocalypse*, aujourd'hui canoniques (1). Une liste découverte par Mommsen, en 1885, dans un manuscrit de Cheltenham confirme ces indications. Son auteur nous donne vraisemblablement le canon admis en Afrique au milieu du IV^e^ siècle : l'*Épître aux Hébreux*, celle de Jacques et celle de Jude n'y figurent point ; et, en son nom personnel, il proteste contre l'authenticité de la *seconde* de Pierre, de la *seconde* et de la *troisième* de Jean (2). Nous savons enfin, par des témoignages précis et quelques fragments, que des Évangiles autres que nos quatre canoniques avaient cours dans les premières églises : tels furent l'*Évangile selon les Hébreux*, reçu surtout dans les communautés judéo-chrétiennes de Syrie et l'*Évangile selon les Égyptiens*, que son titre localise. Je ne parle pas, bien entendu, de ces Évangiles apocryphes que nous

(1) Eus., *H. E.*, III, 3, 1 ; III, 24, 17.

(2) Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrét.*, T. III, p. 229 et ss., Paris, 1905, in-8°.

avons conservés et sur lesquels le doute n'était pas possible. Au temps même de Saint Augustin, à la fin du IV[e] siècle, il subsistait encore de graves désaccords sur la composition du canon, bien que les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397) eussent essayé de la fixer. C'est pourquoi dans son traité *De la doctrine chrétienne* (II, 8, 12 et suiv.) le grand évêque pose des règles pour guider les fidèles parmi les contradictions : il convient, dit-il, de s'en tenir à l'autorité du plus grand nombre des églises catholiques, particulièrement à celle des églises fondées par un apôtre. En cas de divergence d'autorités également considérables, admettant les unes certains livres les autres certains autres, il faudrait les accepter tous sans distinction.

Il n'est pas facile aujourd'hui de pénétrer les raisons qui ont déterminé l'acceptation définitive ou le rejet de tel ou tel écrit ; mais il est clair que, mis à part certains apocryphes dont la fausseté sautait aux yeux, ces raisons n'ont aucun rapport avec les méthodes de l'exégèse historique. Le choix s'est fait empiriquement et en vertu d'arguments d'autorité qui nous échappent. Certains ouvrages furent sans doute acceptés assez vite partout, par exemple nos quatre Évangiles canoniques, qu'Irénée connait comme tels dès la fin du II[e] siècle ; d'autres obtinrent d'abord une faveur toute locale ou particulière, qui s'imposa ou non : tels l'*Évangile selon les Hébreux* ou l'*Apocalypse* ; d'autres enfin, après une période de vogue, furent relégués au rang

d'écrits seulement édifiants, ainsi qu'il arriva au *Pasteur* d'Hermas. Les premiers chrétiens n'avaient point tous nos scrupules : l'*autorité* d'un livre, par rapport à la justification de telle ou telle doctrine chère à ses lecteurs, avait pour eux beaucoup plus d'intérêt que son authenticité proprement dite. D'autre part, il leur était beaucoup moins difficile qu'à nous de concilier les difficultés, voire les contradictions, que pouvaient présenter tous ces textes divers imprudemment affrontés, surtout après la vulgarisation du procédé alexandrin de l'allégorie, de l'interprétation « selon l'esprit ».

Au reste, c'est seulement vers le VII^e^ ou le VIII^e^ siècle, que l'on a commencé en Occident, et là d'abord, à réunir les livres saints en *corpus* ou recueil, ceux du Nouveau, comme ceux de l'Ancien Testament. Jusque-là ils ont circulé isolément ou par petits groupes. Jusque-là donc l'expression Nouveau Testament n'a désigné que la Promesse et l'ensemble des livres qui l'enfermaient, mais non, comme depuis, un recueil officiellement considéré comme complet et fermé.

La tradition orthodoxe attribue la composition de vingt-sept livres du Nouveau Testament à six apôtres et à deux disciples des apôtres. Les apôtres sont : Saint Matthieu (*Premier Évangile*), Saint Jean (*Quatrième Évangile*; trois *Épîtres*; *Apocalypse*), Saint Jacques (Une *Épître*), Saint Pierre (Deux *Épîtres*), Saint Jude (Une *Épître*), Saint Paul (Quatorze *Épîtres*), les deux disciples sont : Saint

Marc (*Second Évangile*) et Saint Luc (*Troisième Évangile*, *Actes des apôtres*). La tradition catholique admet comme *authentique*, c'est-à-dire faisant foi et autorité, le texte latin approuvé par le concile de Trente et qu'on nomme *la Vulgate*, combinaison d'une version de Saint Jérôme et de traductions plus anciennes. La Vulgate comprend les deux Testaments. En ce qui concerne le Nouveau, c'est le texte grec, d'ailleurs assez difficile à établir à cause des nombreuses variantes, qui fait autorité au point de vue scientifique.

La critique libérale qui s'est livrée, surtout au XIX[e] siècle, à un travail patient de recherches et d'exégèse, autrement dit d'explication sur les écrits du Nouveau Testament, n'admet plus l'authenticité traditionnelle de la plupart d'entre eux. De leur part, les critiques orthodoxes se sont efforcés de la défendre; ils ne peuvent que difficilement désarmer parce que l'authenticité est la seule garantie d'autorité que puisse présenter par lui-même un livre réputé inspiré (1). M. Loisy a essayé, sans doute inutilement, d'établir une conciliation entre la

(1) On trouvera un bon résumé des thèses orthodoxes absolues dans le *Manuel biblique* de MM. Bacuez et Vigouroux : Paris, 4 vol. in-12°; nombreuses éditions; les deux derniers volumes ont trait au Nouveau Testament. *L'Hist. des livres du Nouveau Testament* de M. Jacquier, encore inachevée (deux volumes parus sur Saint Paul et sur les Synoptiques), donne le point de vue des orthodoxes conciliants.

tradition orthodoxe, affaire de théologiens, et l'exégèse scientifique, affaire d'historiens : son talent d'écrivain et sa profonde érudition n'ont point convaincu les orthodoxes : il n'a pas tardé à s'en apercevoir ; les libéraux n'ont pas trouvé très solide la cloison étanche qu'il s'est efforcé de dresser entre la théologie et l'histoire (1).

Il est difficile de résumer brièvement les résultats de l'exégèse scientifique ; d'abord parce qu'obligée de regarder les choses de très près, elle est minutieuse et attirée vers le détail ; ensuite parce qu'une foule de questions qu'elle a posées n'ont pas encore reçu et ne recevront peut-être jamais de solution décisive. Je me contenterai donc ici de quelques indications sommaires, destinées uniquement à laisser entrevoir l'état des discussions engagées.

En somme, le Nouveau Testament comprend trois catégories de documents : 1° Les écrits *historiques* ou supposés tels : les *Évangiles* et les *Actes des apôtres* ; 2° Les écrits destinés à l'édification et à l'instruction : *les Épîtres* ; 3° Un écrit de combat : l'*Apocalypse*.

Donc, en ce qui regarde les *Évangiles*, qui nous

---

(1) A. Loisy, l'*Évangile et l'Église*, Paris, 1902, in-12° ; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, in-12° ; nombreux articles dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*. Plusieurs ont été réunis en volume sous le titre de : *Études Évangéliques* 1902, in-8° et *Morceaux d'exégèse*, 1906, in-8°.

racontent la vie de Jésus et nous exposent son enseignement, la tradition orthodoxe affirme que le premier est de Saint Matthieu, apôtre et par conséquent témoin oculaire; que le second est de Saint Marc, familier de Saint Pierre et aussi témoin oculaire; que le troisième est de Saint Luc, ami de Saint Paul et vivant au plein de la génération apostolique; que le quatrième est de Saint Jean, le disciple bien-aimé de Jésus. Tous quatre, composés très près de la mort du Maître, entre 45 et 98 (Jésus serait mort en 30), sont également inspirés, ne présentent aucune contradiction et se complètent seulement l'un l'autre (1).

La critique libérale affirme au contraire que le premier Évangile (Matthieu) et le second (Marc) sont, dans leur état actuel, des œuvres composites, des combinaisons de traditions diverses, nullement écrites de premier jet par un apôtre. Pour le troisième (Luc), la question ne se pose pas, puisque son auteur avoue qu'il a travaillé d'après plusieurs sources (2). Elle affirme encore que tous trois présentent des divergences graves et que cependant, pris dans leur ensemble, ils nous donnent une conception de Jésus inconciliable avec celle qui ressort du quatrième Évangile, lequel, en tout état de cause, ne saurait être de Jean l'apôtre. Enfin, elle éloigne de la mort de Jésus la date de la

(1) Bacuez, *Manuel biblique*, III, p. 73 (7e édit.).
(2) *Lc.*, I, 3.

composition des Évangiles, ce qui diminue l'autorité de leur témoignage (1).

En fait, le premier, le second et le troisième d'une part, le quatrième d'autre part, forment deux groupes. L'un constitue les trois *synoptiques*; on les nomme ainsi parce qu'en prenant l'un d'entre eux comme base on peut trouver chez les deux autres des développements parallèles aux siens, qu'on peut disposer en une sorte de tableau synoptique. La synopse, il est vrai, n'est pas parfaite. Les trois premiers Évangiles ont évidemment un fonds commun, mais les faits qui le constituent ne sont pas présentés dans le même ordre et pas tout à fait dans les mêmes termes par les trois auteurs; ces

(1) Il existe de nombreuses éditions du Nouveau Testament grec: celle de Tischendorf, *Editio critica maior*, 1873, in-8°, est la plus connue; on peut communément se contenter de l'édition Buttmann, dans la collection Teubner, Leipsig, 1895 (5e édition). Parmi les traductions, celle de E. Reuss est particulièrement recommandable (six vol. in-8°); elle est accompagnée d'un commentaire précieux. — En allemand, voy. A. Jülicher, *Einleitung in das neue Testament*, 5e éd., Tübingen, 1906, in-8°, travail excellent et très au courant; et le *Hand-Commentar zum neuen Testament*, 1892, in-8° en 4 tomes et 6 parties, publié en collaboration par Holtzmann (Les *Synoptiques*, les *Actes* et les écrits Johanniques), Schmiedel (Paul: *Thess.* et *Cor.*), Lipsius (*Gal.*, *Rom.*, *Philip.*), Von Soden (*Col.*, *Ephes.*, *Philem.*, *Pastorales*, *Hebr.*, *I et II Petri*, *Jac.*, *Jud.*). C'est un résumé et une mise au point d'une quantité de travaux de détail. — En anglais, voy. l'article *Gospels* dans l'*Encyclopaedia biblica* de T. K. Cheyne, etc..

divergences ne sont pas toujours indifférentes. Sur quelques points de la vie de Jésus elles créent même de grosses difficultés ; il suffit pour s'en rendre compte, sur un exemple unique, de comparer les récits de la résurrection que l'on trouve dans les trois textes (1). Chacun des auteurs a son intention particulière, qui détermine le plan d'exposition qu'il adopte ; ce trait est visible surtout dans le premier et le troisième Évangiles comparés au second. Nous construirions une vie de Jésus avec chacun des trois pris isolément que nous aboutirions à trois récits sensiblement différents par la chronologie et l'esprit. Il y a plus : chaque évangéliste rapporte des faits particuliers qui ne sont pas dans les autres ; sur certains points ils se divisent : deux d'un côté, un seul de l'autre. Ainsi les récits relatifs à la naissance et à l'enfance de Jésus ne sont pas dans Marc ; Luc et Matthieu, qui les rapportent, ne le font qu'avec des différences considérables et certains traits, tels que le massacre des Innocents et la fuite en Égypte ne se trouvent que dans Matthieu. Il suffit de lire avec attention, dans les trois récits, l'histoire de la Passion pour avoir une idée parfaite de ces innombrables divergences de détail que les exégèses ont relevées et dont ils ont essayé de déterminer l'importance propre. Il y a fort longtemps que les théologiens travaillent à des conciliations ; dès le second siècle, Tatien avait déjà construit une

(1) *Mc.*, XVI, 1-8 ; *Mt.*, XXVIII, 1-8 ; *Lc.*, XXIV, 1-11.

concordance dans laquelle il avait même fait entrer le quatrième Évangile. De nos jours les *Évangiles* de Tolstoï représentent, à un autre point de vue, une tentative du même genre. Le principe admis par les critiques orthodoxes et les théologiens c'est que les contradictions sont apparentes ou indifférentes et que les faits particuliers à chaque Évangile ne sont que des compléments apportés aux autres : cette position est historiquement insoutenable.

En bonne critique, les divergences que présentent les récits évangéliques doivent être attribués à l'utilisation par leurs auteurs de sources différentes ; l'effort des exégètes contemporains a porté surtout sur la détermination de ces sources : travail minutieux et pénible qui n'est pas achevé et qui est même inégalement avancé au regard de chacun des trois Synoptiques. Ainsi Marc, longtemps considéré comme primitif ou, au moins, de composition plus simple que les autres, est à son tour dépecé en trois morceaux d'origine indépendante : un proto-Marc, un second Marc, premier rédacteur méthodique, et l'évangéliste dont nous avons l'œuvre (1).

Cette question de la composition des Synoptiques, toujours ouverte, présente des difficultés innombrables et elle a donné lieu déjà à des discussions sans fin. On peut affirmer que toutes les solutions,

(1) E. Wendling, *Ur-Marcus*, Tübingen, 1905, in-8°, a essayé de répartir entre les trois auteurs le texte actuel du second Évangile.

y compris les plus extravagantes, ont été avancées et soutenues. On a cherché à savoir particulièrement si les synoptiques dépendent l'un de l'autre et, en ce cas, lequel a servi de base aux autres ; si tous trois ne sortent pas de textes antérieurs, ou directement d'une tradition orale (*paradosis*) dont l'existence nous est attestée aux premiers âges de la foi. Les réponses les plus contradictoires ont été faites à ces diverses questions ; voici cependant ce que la critique libérale tend à admettre comme un *minimum* (1) : Nos trois synoptiques ont d'abord deux sources communes : 1° Un *proto-Marc*, rédigé en grec par Marc, compagnon de Saint Pierre. Papias, qui vécut sur les confins de la génération apostolique et recueillit avec soin les traditions qui venaient d'elle, nous rapporte que ce Marc n'avait jamais vu ni entendu le Seigneur ; ce sont donc les souvenirs de Pierre qu'il relate. Il ne le fait, nous dit Eusèbe, que sur les instances des Romains qui désirent conserver par écrit l'enseignement qui les a touchés (2) ; et il ne prend aucun souci de mettre de l'ordre dans son récit ; il s'efforce seulement de ne rien oublier et de

(1) On aura une idée de l'étendue et du sens de ce travail critique en lisant le petit ouvrage de M. J. E. Carpenter : *Les Évangiles et la critique moderne*, traduit de l'anglais par M. J. Hocart, Paris, 1904, in-12° (Fischbacher).

(2) Eus., *H. E.*, II, 15, 1, d'après les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie et le témoignage de Papias. Nous discuterons plus loin la question de l'apostolat de Pierre à Rome.

ne rien dire que d'exact (1). 2° Un recueil de discours ou sentences du Christ (λόγια), rédigé en araméen peut-être par l'apôtre Matthieu, ou sous son inspiration: chacun, nous dit Papias, les traduisit comme il put (2). En dehors de ces deux sources, sur lesquelles les auteurs de nos trois Synoptiques ont pu travailler isolément, ils ont eu à leur disposition plusieurs autres traditions qui expliquent les différences *de fonds* que nous remarquons entre eux. C'est ainsi que notre Marc actuel contient sans doute toute la substance du proto-Marc, mais contient aussi autre chose et que le rédacteur de notre premier Évangile a combiné les *logia* de Matthieu avec des renseignements puisés ailleurs. Le troisième Évangile, dès son début, atteste qu'il circulait, lorsqu'il a été composé, plusieurs relations évangéliques. L'antériorité de l'*Évangile selon les Hébreux* et même de l'*Évangile selon les Égyptiens* sur nos Évangiles canoniques est au moins probable. Nous avons même la preuve qu'il a existé des écrits évangéliques que nos Synoptiques n'ont pas utilisés; nous les entrevoyons par quelques citations éparses dans les ouvrages chrétiens (3); nous en avons peut-être même quelques fragments: tel serait

(1) Eus., *H. E.*, III, 39, 15.

(2) Eus., *H. E.*, III, 16: ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ (τὰ λόγια) ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

(3) On les nomme *agrapha* c'est-à-dire en dehors de l'Écriture. Voy. l'article *Agrapha* dans le *Dict. d'archéol. chrét.* de Dom Cabrol.

le court papyrus dit du Fayoum, découvert en 1885, synoptique de Matthieu (XXVI, 30-34) et de Marc (XIV, 26-30), mais rédigé autrement qu'eux ; tel seraient encore les *Logia Jesou* venus également d'un papyrus (1).

Il est possible que nos trois Évangélistes aient écrit sans se connaître réciproquement ; ce n'est pourtant pas probable, mais les critiques ne sont pas d'accord pour fixer leur rapport de dépendance, comme ils ne s'entendent point pour expliquer — et quelquefois pour reconnaître — les traces de paulinisme, c'est-à-dire de l'influence de Saint Paul, qu'on a relevées dans les trois Synoptiques.

Les rédacteurs évangéliques sont inconnus : depuis longtemps on admet qu'il faut prendre au pied de la lettre l'expression « Évangile *selon* Matthieu ou Marc », en ce qui regarde le premier et le second des Synoptiques ; ces deux noms ne pouvant indiquer autre chose que l'origine traditionnelle de la source principale utilisée par le rédacteur. On pensait du moins savoir le nom du troisième évangéliste : Luc, compagnon de Saint Paul. L'assurance qu'on en avait diminue chaque jour, parce que, chacun demeurant d'accord que le rédacteur du troisième

(1) Voy. Harnack, *Das Evangelienfragment von Fajjum*, dans les *Texte und Untersuchungen*, T. V, fasc. 4, p. 483 et ss. ; on trouvera le texte, d'après Resch, dans Batiffol, *Hist. de la litt. grecque*, p. 27. Sur les Λόγια Ἰησοῦ, cf. *Sayings of our Lord*, edited by B. P. Grenfell a. A. S. Hunt, London, 1897, in-8°.

Évangile est aussi le rédacteur des *Actes des apôtres*, il paraît de plus en plus difficile d'attribuer ce dernier ouvrage à un compagnon direct de Paul.

Nous étudierons plus loin (1) le quatrième Évangile ; mais les conclusions de la critique libérale sont, en ce qui le concerne, très nettes : il est postérieur aux autres, qu'il a utilisés en les déformant ; il est très douteux qu'il ait connu d'autres traditions précises que celles qu'ils enferment. Il ne saurait être attribué à l'apôtre Jean et il n'a aucune valeur proprement historique ; il n'est qu'une « contemplation mystique de l'Évangile » (Loisy) ; œuvre d'un judéo-chrétien, très au fait des spéculations de Philon d'Alexandrie ou de son école.

Les Évangiles sont difficiles à dater, en raison même de la diversité de leurs sources. Le nœud de la question reste ceci : on relève dans les Synoptiques des allusions certaines au siège de Jérusalem et à la destruction du Temple, qui se produisit en 70 : faut-il les regarder comme des prédictions ou comme des souvenirs ? Les orthodoxes admettent volontiers la première opinion ; les libéraux ne peuvent accepter que la seconde et affirment que nos trois premiers Évangiles (et *a fortiori* le quatrième) sont postérieurs à 70. On a descendu parfois la composition du premier jusqu à 137, celle du second à 95, celle du troisième à 150, celle du quatrième à 140 : ces conclusions extrêmes

(1) Voir le chapitre sur l'*Influence de la spéculation juive*.

ne trouvent plus guère faveur aujourd'hui. D'ailleurs, il nous importerait beaucoup plus de savoir à quelle époque ont été rédigés les premiers documents sur lesquels ont travaillé nos évangélistes que de connaître la date de la compilation que nous possédons. Une opinion moyenne et sage place un peu avant 70 la rédaction des *Logia* de Matthieu en araméen, et entre 70 et 75 celle du *Proto-Marc.* Nos textes actuels pourraient prendre place entre 98 et 117. En tout état de cause, il y aurait un espace d'une quarantaine d'années entre les faits et les premiers écrits qui les fixèrent ; c'est beaucoup partout; c'est trop en Orient, pour que nous puissions espérer atteindre avec certitude la vérité historique sur Jésus. « Le mot de vérité n'a pas pour l'Oriental le même sens que pour nous. L'Oriental raconte avec une adorable candeur et avec l'accent du témoin une foule de choses qu'il n'a pas vues et dont il n'a aucune certitude » (1). Pendant longtemps la matière de l'histoire évangélique n'a été transportée que par la tradition orale, la *paradosis*, qui, chemin faisant, s'est assurément chargée d'éléments qui n'avaient aucun rapport avec les faits véritables. Quelques notables sottises que promenait cette tradition nous sont connues (2) ; elles n'ont point passé dans nos Évangiles et leurs congénères,

(1) Renan, *Les Évangiles*, p. 200.

(2) Irénée, *Adversus omnes haer.*, II, 22, 5 ; V, 33, 3, cf. Duchesne, *Hist. anc.*, I, p. 143.

agrémentées d'inventions pures et simples, se sont réfugiées dans les Évangiles apocryphes ; mais qui saura jamais le nombre des détails de portée plus ou moins considérable que cette tradition a forgés durant quarante ans? Il est même à remarquer que son travail ne s'est pas arrêté à la rédaction du *Proto-Marc* ou des *Logia* : le bon Papias avait encore plus confiance en elle que dans les écrits et elle a certainement agi sur les souvenirs que nos évangélistes ont utilisés conjointement aux deux documents primitifs.

Tout le monde, ou à peu près, avoue aujourd'hui que nos Évangiles ne sont pas des histoires de Jésus et de ses premiers disciples, mais seulement des biographies édifiantes, où les épisodes sont choisis et arbitrairement disposés pour encadrer des enseignements (1). On admet généralement que chacun des trois évangélistes a eu son but particulier, en vue duquel il a organisé sa narration. Matthieu a surtout à cœur de démontrer que Jésus est bien le Messie annoncé par les Prophètes ; Marc veut établir que Jésus, par les admirables *signes* qu'il a multipliés, a prouvé qu'il est le Fils de Dieu ; Luc est déjà un « harmoniste », encore qu'il ait ses idées particulières, par exemple au regard de la richesse et des riches. Aucun des trois n'est préoccupé de la précision des faits et la *vérité* qu'ils veulent fonder n'a aucun rapport de nature avec la vérité histo-

(1) Voy. Loisy, *l'Évangile et l'Église*, p. 16 et ss..

rique. Notre esprit moderne a beaucoup de peine à entrer dans ces textes qui ne lui sont point destinés ; la constante présence du *miraculeux* achève de l'y mettre mal à l'aise. Le charme si pénétrant qui se dégage du récit lui-même est un autre danger dont l'exégète doit se défendre, autant que du scepticisme absolu, qui le conduit à dénier toute espèce de valeur historique aux Évangiles. De même lui faut-il rejeter *a priori* les commentaires par lesquels l'orthodoxie prétend éclaircir leur lettre, parce que si les évangélistes ont écrit pour établir la doctrine de la messianité de Jésus, les orthodoxes ont lu les Évangiles pour fonder sur eux des dogmes. Il y a eu, du fait des premiers, une inévitable déformation de la réalité, et du fait des seconds une altération profonde du sens des textes.

Sur les premiers temps de l'histoire chrétienne, postérieurement à la mort de Jésus, les *Actes des apôtres* sont notre document essentiel. On admet donc qu'ils ont été rédigés par le même écrivain que le troisième Évangile, d'après diverses sources et sur une sorte de journal de Luc compagnon de Paul ; la tradition soutient que cet écrivain est Luc lui-même. Cette conclusion est aujourd'hui battue en brèche ; on remarque justement que, pour un ami de Paul, l'auteur des *Actes* — et partant celui du troisième Évangile — est bien peu paulinien : il semble avoir ignoré les *Épîtres* de l'apôtre ; sa théologie ne rappelle que de très loin celle qu'elles nous révèlent ; son désir de conciliation le conduit

« à un pagano-christianisme neutre, un peu banal, où flottent des idées parfois de provenance contraire, sans lien logique intérieur et vivant » (1). On a peine à croire que la forte personnalité de Paul n'ait pas marqué d'une empreinte plus profonde un homme qui a vécu dans son intimité. La critique libérale incline donc de plus en plus à penser que l'ouvrage est une compilation de la fin du Ier ou du début du IIe siècle et dont l'auteur est inconnu. Il n'a pas toujours compris les documents anciens qu'il a utilisés et s'est trop souvent représenté la primitive Église sous la figure de celle dans laquelle il a vécu (2).

La canonicité de la seconde *Épître* de Pierre, de celle de Jude et de celle de Jacques ne s'est établie que depuis le quatrième siècle ; elle n'était pas reconnue au temps d'Eusèbe (*H. E.*, II, 23, 25 ; III, 3, 1). Celle de la première *Épître* de Pierre encore admise par Renan (3), ne l'est, généralement plus aujourd'hui, sur cette considération principale qu'il se manifeste en elle, d'un bout à l'autre, une influence de Paul, invraisemblable dans un ouvrage de l'apôtre des Juifs. De même, l'attribution des trois *Épîtres*

(1) A. Sabatier, *L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les Épîtres de Saint Paul ?* ap. Biblioth. de l'École des Hautes-Études, sect. des Sciences religieuses, T. I, p. 228.

(2) Voir plus loin le chapitre sur l'*Église judaïque de Jérusalem.*

(3) *L'Antéchrist*, Intr., p. XII.

johanniques à l'apôtre Jean n'est plus soutenue par aucun critique libéral. Les écrits pseudépigraphes sont, nous l'avons dit, très nombreux dans la littérature chrétienne : ceux qui se rapportent à l'âge apostolique sont l'œuvre de faussaires bien intentionnés, qui ont placé sous l'autorité d'un personnage respecté des idées qu'ils jugeaient excellentes; ou bien une confusion légendaire a fixé leur attribution.

Toutes les *Épîtres* de Saint Paul ont été contestées. Les critiques orthodoxes les défendent toutes, mise à part cependant l'*Épître aux Hébreux*, que certains d'entre eux abandonnent. Les libéraux mettent en lumière les particularités que présentent la langue (ἅπαξ λεγόμενα) et la doctrine de chaque lettre et ils concluent qu'à ce double point de vue l'accord est impossible entre toutes les *Épîtres* acceptées au canon. Le plus récent des exégètes catholiques qui ait examiné la question, prétend expliquer les différences indéniables qui les divisent en plusieurs groupes par cette considération que « Saint Paul n'était pas écrivain, mais prédicateur, par conséquent soumis à toutes les influences du moment et d'ailleurs se laissant aller à tous les mouvements que lui suggérait l'esprit de Dieu. De là une impossibilité à soumettre les épîtres de Paul à nos règles ordinaires et à les juger d'après les méthodes critiques ». Les critiques prudents ont toujours tenu grand compte de la première partie de cet argument; la seconde n'est pas historiquement recevable, parce qu'elle

présuppose l'*inspiration*, qui n'est pas démontrable par les moyens dont dispose l'histoire ; interprétée en quelque sorte humainement, elle équivaudrait à accuser Paul d'incohérence dans ses idées.

Au reste, les raisons produites contre l'authenticité des écrits pauliniens ne sont pas toujours aussi décisives qu'on serait parfois porté à le croire. La question est singulièrement compliquée par l'hypothèse de remaniements imposés à plusieurs lettres longtemps après leur rédaction ; par celle d'une utilisation de quelques billets de l'apôtre pour composer, par exemple, les *Pastorales* ; par celle d'une imitation de lettres authentiques (*Seconde à Timothée*) ; par celle d'une simple inspiration paulinienne dominant, par exemple, l'*Épître aux Éphésiens*. Il semble qu'aujourd'hui la critique libérale ait tendance à se relâcher de sa rigueur. On n'attaque plus les quatre épîtres *aux Galates*, *aux Corinthiens* (I et II) et *aux Romains*, qui se placent entre 56 et 63 (2). On en vient aussi à considérer comme très *probables* les deux *Épîtres aux Thessaloniciens* et celle *aux Philippiens ;* des doutes restent encore sur les *Epîtres à Philémon, aux Colossiens* et *aux Éphésiens* qui sont parentes ; il n'y a cependant aucune raison décisive de les

(1) Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, I, p. 70.

(2) La chronologie paulinienne proposée par M. Harnack, *Die Chronologie*, I, p. 233-239, n'a pas été généralement acceptée.

repousser et leur fonds, au moins, paraît bien paulinien. On n'en saurait dire autant des deux *Épîtres à Timothée* et de l'*Épître à Tite*; on les nomme les *Pastorales* et elles forment un groupe homogène. D'abord, environ un tiers des mots qu'on y rencontre n'est pas employé dans le reste de l'œuvre de Paul; c'est une proportion d'ἅπαξ λεγόμενα de plus du double supérieure à celle que présente l'*Épître aux Philippiens* qui est, à ce point de vue, la plus singularisée des autres lettres: c'est déjà là une présomption inquiétante. En second lieu, il est impossible de trouver une place pour ces *Pastorales* dans la vie connue de Paul. On dit bien, qu'ayant été traduit devant le tribunal de l'Empereur et acquitté, il a le temps de se consacrer à une organisation pratique de ses églises, avant que de subir la seconde captivité où il trouve la mort; mais ce sont là des affirmations qu'aucun document ne justifie. Enfin le ton, le style, les formes de pensée qui se manifestent dans les trois lettres sont trop éloignés du ton, du style et des procédés de raisonnement ordinaires de Paul pour s'expliquer uniquement par l'influence de l'âge. Les *Pastorales* doivent prendre place à côté du troisième Évangile et des *Actes des apôtres* et dans le même temps; c'est-à-dire à la fin du premier siècle ou au début du second. Quant à l'*Épître aux Hébreux*, c'est une sorte de traité systématique de la théologie de l'Évangile, composé à Rome ou à Alexandrie par un inconnu au fait de la spéculation judéo-alexan-

drine et des lettres de Paul, sous le règne de Domitien (81-96) (1).

L'*Apocalypse*, attribuée à l'apôtre Jean, se rattache à un genre essentiellement juif et qui a laissé des traces jusque dans les Synoptiques (2). Elle a eu beaucoup de peine à se faire admettre dans le canon, car, il s'est longtemps trouvé des chrétiens pour la juger inintelligible et apocryphe ; certains l'attribuaient même à l'hérésiarque Cérinthe, contemporain de la seconde génération chrétienne (3). L'exégèse libérale la rejette parmi les pseudépigraphes et la considère comme une compilation composée vers 95 par un judéo-chrétien anonyme (4).

Il existe de nombreux *Apocryphes* qui se rattachent au Nouveau Testament ; plusieurs ont eu une sérieuse influence sur l'art chrétien et ont fini par implanter des légendes dans la tradition ; mais aucun n'a de valeur comme document primitif. Tous sont sortis de l'imagination de leurs auteurs travaillant sur les données de nos écrits canoniques. Ils prétendent, en se plaçant sous l'autorité d'un apôtre, nous renseigner sur les points de la vie de Jésus, ou de l'histoire apostolique, que le Nouveau Testament laisse dans l'ombre. Ils comprennent, eux

(1) Sur les *Pastorales*, voyez le chapitre sur *La vie et les missions de Paul* ; sur l'*Épître aux Hébreux*, celui sur l'*Influence de la spéculation juive*.

(2) *Mt.*, XXIV ; *Mc.*, XIII ; *Lc.*, X ; XXI.

(3) Eus., *H. E.*, VII, 25.

(4) Voir le chapitre sur l'*Influence de la spéculation juive*.

aussi, des Évangiles, des Actes, des Épîtres et des Apocalypses. Ils sont le plus souvent de nulle valeur à tous points de vue et d'ailleurs très difficiles à dater. Il importe de ne pas les confondre avec les Évangiles précanoniques que nous avons perdus, tel que l'*Évangile selon les Hébreux* (1).

IV. — Les renseignements que nous pouvons tirer du *Nouveau Testament* manquent de sûreté, de précision et surtout de cohérence : on ne peut, pour ainsi dire, rien affirmer sur leur témoignage qui ne soit douteux. Cependant une exégèse prudente et attentive peut arriver à fonder sur eux au moins de sérieuses probabilités. L'ensemble des documents chrétiens présente des défauts du même ordre et doit être manié avec les mêmes précautions. Son étude attentive conduit à un résultat paradoxal en apparence, mais tout de même certain : nous suivons mieux la marche de la pensée chrétienne et de la foi

(1) La collection d'Apocryphes la plus ample reste celle de Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 2 vol. in-12, nouv. éd. 1719-1743. Aucune publication n'est complète encore ; voy. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonun receptum*. M. Brunet a traduit en français une collection d'*Évangiles apocryphes*, Paris, 1863, in-12° ; on peut consulter aussi le *Diction. des Apocryphes* de l'abbé Migne, Paris, 1856-1858, 2 vol. gr. in-8°. Les manuscrits orientaux ont largement alimenté cette section de la littérature chrétienne et continuent de le faire. — Bibliographie dans Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, I, p. 185 et ss. de la traduction.

dans leur évolution morale, dogmatique et pratique, que nous ne voyons la suite des faits précis de l'histoire chrétienne ; l'histoire du dogme de la Trinité est plus claire et plus certaine que celle des persécutions. D'autre part il nous est possible de critiquer les traditions qui sont souvent avancées sans preuves suffisantes et c'est déjà un résultat appréciable que de pouvoir dénoncer une erreur avec certitude.

CHAPITRE II

LE JUDAÏSME PALESTINIEN AU TEMPS DE JÉSUS (1).

Le christianisme est issu du judaïsme. — Il y a lieu d'étudier à part le judaïsme de Palestine et celui de la *diaspora*. — I. Caractère tout religieux de l'histoire juive depuis la Restauration. — Conséquences. — Organisation de la caste sacerdotale : le sanhédrin. — II. L'interprétation de la Loi. — Les scribes. — Le Talmud. — La synagogue : son originalité, son rôle et son organisation. — III. L'exégèse qui se développe dans la synagogue. — Son application à la pratique de la Loi. — Tendances diverses : Sadducéens, pharisiens, esséniens. — Jésus a-t-il été essénien ? — Les zélotes. — Desséchement de la religion juive. — IV. Les nouveautés rabbiniques : leur caractère. — Modification de la notion de Dieu. — Idée d'une sorte de péché originel. — Les nouveautés populaires. — L'angélologie et la démonologie. — La vie future. — L'espérance messianique. — Confusion dans le détail de ces conceptions. — V. L'agitation en Israël. — La superstition. — Médiocre portée de la spéculation palestinienne.

Le christianisme se présente dans ses origines comme une simple dérivation du judaïsme, rien ne

(1) En français, voy. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géogr. de la Palestine d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris, 1867, in-8° ; E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1897, in-8° ; Renan, *Hist. du Peuple d'Israël*, IV et V ; Graetz, *Hist. des Juifs*, trad. française de Wogue, t. II et III, Paris, 1884 et 1888, in-8° ; De Pressensé, *Le siècle apostolique*, Paris, 1887-1888, 2 vol. in-8° ; mais l'ouvrage capital est celui de Schürer

s'est développé en lui, durant le premier siècle, qui n'ait eu ses racines en Israël ; il a vécu d'abord et a grandi là où la religion juive s'était déjà implantée et lui avait préparé le terrain ; enfin c'est en s'abritant, à la faveur d'une inévitable confusion, derrière la tolérance dont jouissaient les Juifs dans l'Empire romain, qu'il a traversé la dangereuse période de ses débuts.

La foi chrétienne est née en Palestine ; pourquoi donc ce rejeton a-t-il poussé sur le vieil arbre judaïque ? Sa naissance a été rendue possible et préparée par une transformation interne du judaïsme palestinien qui s'est opérée surtout dans les deux siècles qui précèdent Jésus-Christ. Cette transformation s'est accomplie suivant deux directions principales, ou, si l'on veut, a donné surtout deux résultats.

D'abord elle a rendu la pratique de la religion officielle, celle de la Loi stricte, difficile et choquante pour les hommes profondément religieux ; en second lieu, elle a chargé le judaïsme de pratiques, voire même d'idées nouvelles, issues de la réflexion des

---

Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3e édit., 1898-1901, Leipsig, 3 vol. in-8° et Indices; il convient d'y ajouter un ouvrage, peut-être un peu systématique, mais néanmoins de premier ordre : W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903, in-8°. — On consultera d'ailleurs avec profit les dictionnaires bibliques de Vigouroux, de Chayne, de Hastings, de Hamburger et l'*Encyclopédie* de Lichtenberger.

rabbins, de l'influence des spéculations étrangères, surtout de l'imagination populaire surexcitée par les circonstances. Toutes ces nouveautés se coordonnent difficilement ou même se contredisent dans le détail, mais c'est en elles que le christianisme trouvera ses premiers éléments.

D'autre part, si la foi chrétienne n'est pas restée un phénomène purement palestinien, c'est que son expansion première a été préparée par la dispersion ou *diaspora* des Juifs dans le monde gréco-romain. Avant même que de porter un tel résultat, cette dispersion avait eu une grande influence sur la religion des Juifs qui l'avaient subie, en raison de la position religieuse spéciale que leur donnait l'éloignement de Jérusalem et aussi à cause de l'inévitable contact qui s'était établi entre les idées grecques et les leurs. Dans les communautés juives de la dispersion se formèrent ensemble un esprit juif particulier et un mélange, un *syncrétisme* judéo-grec, qui, à tous points de vue, préparèrent les voies au christianisme.

Il convient donc de considérer à part le judaïsme palestinien, c'est-à-dire, le milieu dans lequel vécut Jésus, celui où prêchèrent d'abord les apôtres, et le judaïsme de la *diaspora*, qui fut le milieu où agit Paul, celui qui se montra le plus accueillant à la propagande chrétienne, celui qui fut comme le pont par lequel la foi parvint dans le monde païen.

I. — La transformation interne du judaïsme palestinien commença, à proprement parler, au

lendemain du retour de Babylone, c'est-à-dire lorsque la bonne volonté du roi de Perse permit la restauration d'Israël autour du Temple de Jérusalem (vers 538). Les résultats de ce long travail de l'esprit juif sont enfermés dans le Talmud (1) de Jérusalem, qui n'a été composé qu'entre la fin du IIe et le Ve siècle après Jésus-Christ, mais qui a été précédé d'un long enseignement oral. La ruine de Jérusalem dispersa les écoles rabbiniques de la capitale en 70, mais elles se reconstituèrent sans tarder dans les petites villes de Judée et de Syrie.

Depuis le retour de Babylone, l'histoire des Israëlites est essentiellement celle de leur religion. Ceux de Jérusalem n'avaient pas d'autre raison d'être, sous la domination persane, que le maintien de leur individualisme religieux ; gouvernés politiquement par un satrape perse, ils avaient pour chefs nationaux leurs prêtres et c'était dans le Temple que se concentrait leur vie. Il se peut qu'ils aient eu dès ce temps quelques accès de l'esprit de révolte qui les perdra plus tard et nous entrevoyons au moins une tentative de soulèvement sous Artaxercès Ochus; mais il paraît certain que leur foi étant parfaitement respectée par les Perses, ils eurent assez à faire de reconstituer et de compléter le Livre sacré, pour n'arrêter pas encore leur espérance sur une émancipation politique.

---

(1) Le mot *Talmud* veut dire *enseignement*, *étude*, *doctrine*.

Durant la période de la domination grecque, sous Alexandre et les Séleucides (330-167), toutes les forces vives d'Israël durent se tendre pour résister à l'hellénisation et cette résistance eut nécessairement un caractère religieux. Elle fut dirigée par la classe sacerdotale. Quand le danger devient trop instant, sous Antiochus IV Épiphane, un terrible soulèvement éclata à l'instigation des Machabées. Ce fut le début d'une guerre sainte qui, après avoir reconquis l'indépendance de la Palestine, la mit aux mains de la famille qui avait relevé la gloire de Jahvé. Sous la domination des Machabées Asmonéens, rois et pontifes, de 167 à 40 (1), la vie juive ne pouvait être qu'essentiellement religieuse. Sous la domination romaine et le règne des Hérodes (2), qui flattaient le

(1) Le nom de *Machabée*, qui veut dire le *Marteau*, appartient réellement au seul Judas; c'est par abus qu'on l'étend à toute sa famille et même à son père Mattatias. Le nom d'Asmonéen vient d'Asmon ou Hasmon, arrière grand-père de Mattatias ; c'est un prêtre de la famille sacerdotale de Jojarib (Jos., *Ant. jud.*, XII, 6, 1). Le premier Asmonéen à la fois roi et grand prêtre, fut Jonathan, frère et successeur de Judas. — Sur les Asmonéens : Graetz, *op. cit.*, II, p. 179 et ss..

(2) Le fondateur de cette dynastie, Hérode le Grand, par sa naissance Iduméen ou Édomite, était juif de religion et fils d'un ministre du roi Hyrcan II, dont il épousa la petite-fille Mariamne. Il obtint le trône de Judée de la volonté d'Antoine, en 40, et parvint à s'y installer en 37, avec beaucoup de peine et grâce à l'appui des Romains. — Sur Hérode : Graetz, *op. cit.*, II, p. 217 et ss. et Schürer, *op. cit.*, I, p. 360 et ss..

vainqueur et sacrifiaient à ses usages, on vit naturellement renaître l'état de résistance latente, l'animosité ombrageuse à l'égard du païen et de l'étranger. Malheureusement aussi pour les Juifs la crainte de la romanisation éveilla en eux l'espérance perfide de la levée d'un nouveau Judas Machabée.

Ainsi tous les efforts de la nation juive semblent, durant les cinq siècles qui précèdent la naissance de Jésus, n'avoir eu qu'un seul but : maintenir à tout prix son individualité religieuse. Sous l'influence de cette absorbante préoccupation, et sans plan préconçu, naquirent et se développèrent trois phénomènes caractéristiques : l'organisation en quelque sorte politique de la caste sacerdotale ; — le raffinement de plus en plus subtil dans l'interprétation de la Loi, gardienne de la foi d'Israël ; — le raffinement dans l'observance de cette même Loi, barrière infranchissable entre le Juif et l'Infidèle.

Vers le temps de Jésus, la puissance sacerdotale a pour organe le *sanhédrin*, ou *grand conseil*. On lui prêtait la plus haute antiquité (*Nombres*, XI, 16) ; mais, en réalité, il n'avait été régulièrement établi qu'à l'époque de la domination grecque (1). C'est en somme un conseil de 70 membres, recrutés probablement par cooptation et présidé par le Grand prêtre. Sa compétence de fait dut varier beaucoup selon le caractère des chefs politiques ; elle fut probablement restreinte sous les derniers

(1) Josèphe, *Ant. jud.*, XII, 13, 3.

Asmonéens et plus encore sous les Hérodes ; mais, en droit, elle s'étendait à toutes les questions légales, c'est-à-dire à toutes celles que pouvait poser l'observance de la Loi, et elles étaient innombrables. La solution de certaines supposait une véritable juridiction criminelle ; c'est pourquoi le sanhédrin avait à son service une troupe de policiers (1) et pouvait prononcer des sentences capitales ; mais, sous la domination romaine, leur exécution était subordonnée à l'autorisation du procurateur romain.

Aux yeux du peuple, il était revêtu d'un grand prestige parce qu'il était la Loi vivante et si ses sentences n'avaient autorité que dans la Judée en matière civile et criminelle, elles étaient reçues dans toutes les communautés juives en matière canonique.

II. — Le sacerdoce officiel juif rêvait la complète immobilité religieuse dans une doctrine et une pratique figées. Et, en effet, prise en soi, la Loi (la *Thorah*) ne pouvait être modifiée d'aucune sorte puisqu'elle était d'inspiration divine et, disait-on, établie par Moïse depuis les origines d'Israël ; mais ses cinq livres (*Pentateuque*) pouvaient au moins être commentés. Et, à côté d'elle, les autres écrits qui constituaient la Bible, les vingt-et-un livres prophétiques (les *Nebyim*) et les treize hagiographiques (les *Kethoubim*), moins sacro-saints qu'elle

(1) *Mt.*, V, 25 ; *Actes*, IV, 3.

et d'autorité moins absolue, se prêtaient encore mieux aux éclaircissements. Leurs prescriptions pouvaient être précisées et accrues par des additions issues des besoins d'une piété toujours plus exigeante. Toute l'invention religieuse d'Israël se réduisait à un travail d'exégèse et de dévotion, travail minutieux, subtil et pédant, qui engendra pour son service une classe d'hommes : ce sont les *Scribes* ou docteurs, qui ont étudié la Loi et les Prophètes, en ont sondé tous les arcanes et sont devenus, par leur science, dignes d'être appelés *rabbins*, c'est-à-dire *maîtres*. Ils ne commencent à paraître qu'au temps du retour de Babylone, mais ils ne tardent pas à tenir une grande place dans la vie juive. Les plus ingénieux fondent des écoles d'esprit et de tendances diverses, dont le long travail accumulé de génération en génération forme la *Mischna*, c'est-à-dire la loi orale, peu à peu codifiée, la théologie, la jurisprudence canonique, issue de l'exégèse rabbinique et la *Guemara*, faite de discussions et de commentaires de la Mischna.

Leur ensemble constitue le *Talmud* de Jérusalem et celui de Babylone, double et formidable compilation qui ne nous est cependant pas parvenue tout entière (1). Il ne pouvait, à proprement parler, y

(1) Voy. l'article *Talmud* de M. Derenbourg, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* et une étude de J. Darmesteter dans la *Revue des Études juives*, t. XVIII., 1889, p. 381 et ss.. Le Talmud de Jérusalem a été traduit par M. Schwab, Paris, 1871-1889, 11 vol., in-8°.

avoir de prêtres qu'à Jérusalem, car il n'existait pas en Israël de culte véritable en dehors du Temple unique, mais il pouvait s'établir un *rabbi* partout où il y avait des Juifs pour l'écouter. Était d'ailleurs *rabbi* qui voulait ; je veux dire que cette dignité ne comportait aucune investiture officielle et ne recevait sa consécration que des fidèles eux-mêmes.

Probablement, dès les jours du retour de Babylone, les Juifs prirent l'habitude de se grouper selon leurs sympathies ou leurs tendances pour lire et entendre commenter la Bible ; c'est ainsi que naquit la *synagogue*, qui est, peut-on dire, la grande originalité du judaïsme de la Restauration, et qui, au moment de la naissance de Jésus, est arrivée au plein de son développement (1).

La synagogue n'est pas un temple, car les païens assistent, s'ils le veulent, aux assemblées que tiennent ses membres (2) ; c'est un lieu de réunion pour des laïques pieux : elle n'a pas de prêtre, elle n'a que des docteurs et encore n'y possèdent-ils pas le privilège exclusif de l'instruction ; n'importe quel fidèle peut y parler et y expliquer la Loi, s'il s'en croit capable. C'est donc une institution d'esprit très démocratique, qu'on pourrait en quelque manière comparer à une de nos universités populaires. Le culte qui se célébrait là se passait de sacerdoce ; il se passait aussi de sacrifices et c'est pourquoi la synagogue

(1) Schürer, *op. cit.*, II, p. 427 et ss..
(2) Ils sont, il est vrai, relégués sur le seuil.

est une institution unique dans l'antiquité. C'est en elle qu'on a vu, pour la première fois, un culte tout en esprit et en vérité, et dont les rites ne sont, pour ainsi dire, qu'une réglementation nécessaire de l'initiative privée, pour maintenir l'ordre et le recueillement dans l'assemblée.

Malheureusement nous ne sommes pas très bien renseignés sur l'organisation de ces synagogues palestiniennes ; beaucoup de nos documents se rapportent à celles des communautés juives de la *diaspora* et peut-être y avait-il entre elles quelques différences. Il est même à croire qu'il n'existait pas de règle absolue pour organiser ces groupements, mais seulement des usages qui variaient quelque peu d'un endroit à l'autre. Il semble probable cependant que partout la synagogue pouvait être fondée par un petit groupe de fidèles, dix au moins. A sa tête se trouve généralement un *conseil des anciens*, peut-être élus, ou recrutés par cooptation, parmi lesquels un ou quelquefois trois, portent le titre d'*archisynagogos ;* ils ont le soin de l'ordre, recueillent les offrandes, règlent les dépenses communes. A côté d'eux, un surveillant, ou *hazzan*, est chargé de la police dans l'assemblée, veille à ce que le texte de la Bible soit correctement lu et surtout dirige la petite école primaire annexée à la synagogue.

Chaque soir, les fidèles se réunissent dans la salle commune ; on lit un texte sacré ; les rabbins et, à leur défaut, les fidèles instruits dans la connaissance

de la Loi, prennent la parole et commentent ce qui a été lu. Évidemment chaque assistant peut demander des explications, avancer des objections, même des contradictions, et, si nous en jugeons par ce qui se passe au cours de la prédication de Paul, les discussions ne restent pas toujours calmes. Une séance particulièrement suivie se tient le jour du sabbat ; les fêtes légales sont célébrées avec autant d'éclat que possible et de fréquents repas en commun resserrent la fraternité.

Les membres d'une même synagogue ne devaient jamais être très nombreux ; mais la fondation d'un semblable foyer de réunion n'exigeant guère de frais, on ne recule pas devant eux ; il y a, dit-on, 450 synagogues à Jérusalem. On s'étonne, au premier abord, qu'il en existe dans la ville sainte ; il semble qu'elles soient destinées par nature à suppléer le Temple là où il n'est pas, et, de fait, les gens du Temple ne les voient pas d'un bon œil. Dans Jérusalem même elles répondent pourtant à une nécessité; elles sont les tribunes des rabbins, les centres de l'instruction religieuse que ne donne pas le Temple.

III. — On conçoit qu'il s'établisse une sorte de concurrence entre les diverses synagogues au sujet de l'intelligence de la Loi, et que, le génie propre de tel rabbin aidant, on en vienne à raffiner dans son interprétation, jusqu'à tomber dans le ridicule. En réalité, c'est dans la synagogue que passe peu à peu toute la vie religieuse d'Israël, car c'est là qu'elle revêt les formes qui plaisent aux hommes du temps,

si bien que lorsque le Temple disparaîtra, en 70, la religion juive n'en semblera pas amoindrie ; elle n'aura perdu aucun organe essentiel.

La synagogue ne pouvait pas s'en tenir au raffinement dans l'interprétation de la Loi ; l'esprit juif, essentiellement pratique, l'entraînait vers le raffinement des pratiques rituelles, c'est-à-dire la poussait à appliquer son énergie à la vie courante. Il s'en suivit un développement du formalisme légal tout à fait exagéré et souvent puéril.

Il faut d'ailleurs remarquer que le superbe isolement d'Israël, qui seul permettait à un Juif de rester pur, en évitant le contact d'un étranger, ne survécut pas à la dynastie asmonéenne. Hérode fut l'ami des Romains et déjà à l'époque de la domination grecque les rapports avec les païens avaient été souvent inévitables, même en Palestine ; c'est pourquoi il avait fallu inventer une casuistique conciliant les exigences de la Loi et celles de la nécessité ; on la reprit et on la développa avec les Hérodes. Pendant ce même temps, il est vrai, les intransigeants fortifiaient les remparts qui les séparaient des impurs, et ils réussissaient à pousser le respect de la Loi jusqu'à l'absurde. Ptolémée d'Égypte s'était jadis emparé sans coup férir de Jérusalem (319) parce qu'il avait eu soin de l'attaquer un jour de sabbat (1) et qu'un bon Juif ne se battait pas ce jour-là. Plus tard une bande de soldats de

(1) Jos., *Ant. jud.*, XIII, 1, s..

Mattatias avait été massacrée aussi par les Syriens parce qu'elle avaient été surprise pendant le sabbat et ne s'était pas crue en droit de se défendre. Les politiques obtinrent une transaction sur ce point et il fut admis que la guerre suspendait le sabbat ; mais, sur tout le reste, le piétisme allongea la liste des choses défendues et celles des questions subtiles sur les choses permises. N'en arriva-t-on pas à se demander s'il était licite de manger un œuf pondu le jour du sabbat ? Evidemment, vers le début de l'ère chrétienne, la préoccupation de conserver la pureté légale devient une véritable maladie : toutes les sécrétions humaines, tous les aliments, tous les contacts sont examinés, critiqués, catalogués par les scribes avec une minutie décourageante. Certes, les Juifs religieux de cœur et d'esprit droit résistent à ces excès du légalisme, mais le peuple admire et s'efforce de suivre ses docteurs. La vie du Juif s'encombre de plus en plus de pratiques, de scrupules, de purifications ; les jeûnes fréquents témoignent de la tristesse où le plonge le sentiment qu'il a de ne pouvoir, malgré tant de précautions, éviter le péché.

Si nous voulions entrer dans le détail de cette spéculation rabbinique et de ces prescriptions de raffinés, nous nous heurterions à des hésitations, même à des contradictions nombreuses ; sur beaucoup de points il n'y avait pas accord complet entre les docteurs. Nous serions aussi arrêtés par des obscurités quasi-impénétrables. Cependant, vers le

temps de Jésus, il y avait un classement assez apparent des divers types d'opinions, au regard de l'interprétation de la Loi et de son observance. On distinguait trois groupes d'hommes, dont les tendances, au moins, étaient différentes et entre lesquels hésitait et flottait la masse des ignorants; c'étaient les *sadducéens*, les *pharisiens*, les *esséniens*; la droite, la gauche, et l'extrême gauche du légalisme. Il faut se garder, d'ailleurs, de croire leur distinction trop absolue, car il y avait certainement entre elles des transitions qui nous échappent, et il est à craindre que l'impression que nous recevons d'elles à travers les écrits de Josèphe, ne soit pas très exacte.

L'historien juif est si préoccupé de donner à ses lecteurs romains une haute idée de ses compatriotes qu'il entreprend d'établir un flatteur parallélisme entre les « écoles » de son pays et les grandes écoles philosophiques du paganisme. A ce compte, les sadducéens deviennent les épicuriens du judaïsme; les pharisiens en sont les stoïciens, et les esséniens, les pythagoriciens. Il est à peine besoin d'ajouter que ces identifications ne reposent que sur de très vagues ressemblances.

Les sadducéens (1) tirent leur nom de Sadock, chef d'une grande famille sacerdotale sous le règne du roi Salomon. La caste sacerdotale est en effet leur force principale; ils n'ont guère de partisans

(1) Schürer, *op. cit.*, II, p. 406 et ss..

que parmi les riches et le peuple ne les suit pas (1). Aussi bien ils ne jouissent d'aucune influence en dehors de Jérusalem et de ses environs. Ils avaient été fort en faveur sous les Asmonéens, mais Hérode les avait abaissés ; il se peut qu'ils aient retrouvé du crédit sous le régime des procurateurs romains en raison de leurs idées conservatrices. Ils dominent alors dans le sanhédrin. C'étaient des hommes d'ordre et des politiques ; leurs adversaires prétendaient même qu'ils étaient toujours disposés à des complaisances à l'égard des étrangers. En tous cas, ils ne s'attachaient qu'à la Loi écrite et au Temple ; ils se méfiaient de la synagogue et des nouveautés qu'elle engendrait ; l'imagination populaire et la spéculation philosophique leur donnaient également de l'inquiétude. Ils ne niaient sans doute pas les espérances que le commun des Juifs plaçait dans la venue d'un Messie, mais ils n'aimaient probablement pas qu'on y insistât ; ils redoutaient les désordres qu'elles pouvaient susciter ; ils n'admettaient ni la foi en la résurrection des morts, ni l'angélologie des pharisiens ; ils proclamaient le libre arbitre, tandis que les pharisiens avaient tendance à l'effacer devant l'omnipotence divine. Enfin ils tenaient beaucoup, en général, à réserver au seul Israël le privilège de peuple élu de Jahvé, parmi les Nations ; c'est pourquoi ils n'étaient point portés au prosélytisme.

(1) Jos., *Ant. jud.*, XIII, 10, 6.

Les pharisiens (1), leurs adversaires, sont issus des scribes et de leur enseignement, fils de leurs œuvres et de leur esprit. Leur nom *Perouschim* ou *Peroushim*, veut dire *séparés* et marque leur prétention à la pureté légale absolue, à l'observance stricte de la Loi et à son intelligence exclusive.

Ils ne sont pas portés sans doute à faire de la popularité et la haute idée qu'ils ont d'eux-mêmes les rend dédaigneux des gens simples et ignorants ; mais ils trônent dans la synagogue, où le peuple peut profiter de leur science et les admire ; d'ailleurs, et c'est une de leurs *œuvres* obligatoires, ils distribuent d'abondantes aumônes. Ils sont nombreux à Jérusalem, mais ils sont aussi répandus dans toutes les juiveries et forment des espèces de confréries dont les membres s'entr'aident à vivre selon la Loi. Ils admettent et enseignent un certain nombre de nouveautés sorties de l'interprétation ou du commentaire des textes sacrés: par exemple, la résurrection des justes, la puissance des anges bons et mauvais, la prédestination ; ils attendent le Messie, le nouveau Machabée qui délivrera Israël de la souillure des étrangers. « Gens de col roide », comme les appelle Saint Étienne, ils ne voient pas de salut en dehors de la rigoureuse observance de la Loi et de la pureté légale. Ce sont des bigots et des pédants et l'esprit de la Loi se perd avec eux ; ils le remplacent par un formalisme hypocrite tout à fait desséchant. Ils

(1) Schürer, *op. cit.*, II, p. 388 et ss..

ne doivent pas être *a priori* aussi hostiles à Jésus que les sadducéens, mais leur tournure d'esprit lui est antipathique et, si nous en croyons les Synoptiques, c'est contre eux surtout qu'il prêche.

Ils se divisent entre plusieurs écoles, à la suite de leurs docteurs; au temps de Jésus, deux sont célèbres : celle d'Hillel et celle de Schammaï ; il nous est difficile de voir ce qui les distingue. Ils sont portés en général à la propagande: « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, dit le premier Évangile (XXIII, 15), qui courez la terre et la mer pour faire un prosélyte ». Toutefois il semble que cette question de la propagande ne soit point résolue dans le même sens par les diverses écoles.

La conséquence logique du pharisaïsme aurait été une complète séparation du monde extérieur, une vie exclusivement menée entre *frères*. Un certain nombre de piétistes ne reculèrent point devant cette ultime exagération ; ce furent les esséniens (1). Le mot veut dire probablement « homme pieux », qui est le sens du mot syriaque *hasé*. En principe, ce sont des gens qui ne veulent point pactiser avec la classe sacerdotale et s'éloignent du Temple parce que ceux qui le desservent sont indignes. Au dire de Josèphe, leur origine daterait du règne de Jonathan successeur et frère de Judas Machabée et qui fut le premier roi pontife vers 150. Malgré la reconnaissance qu'on devait aux Asmonéens, certains Juifs

(1) Schürer, *op. cit.*, II, p. 556 et ss..

trouvèrent illégal qu'ils se fissent prêtres, n'étant pas descendants d'Aaron et peut-être s'abstinrent dorénavant de paraître au Temple ; ce furent les ancêtres des esséniens.

Ils vivent hors de Jérusalem, groupés en petites communautés autour de la mer Morte. Ils y pratiquent une vie commune très fermée. On n'entre dans leurs rangs qu'après un noviciat de trois ans, accompagné de maintes purifications et baptêmes, et après avoir juré de garder à l'égard des profanes, le secret de la vie que l'on va mener. Tous obéissent à un supérieur, mais se considèrent entre eux comme des frères et ils s'en donnent le nom. Ils portent un costume blanc, qui les singularise ; le travail des champs pourvoit à leur nourriture et ils s'interdisent dans la vie courante le serment et le commerce. Le mariage n'est toléré chez eux que pour la procréation des enfants ; le symbole de leur communion est le repas grave et majestueux qu'ils prennent ensemble. Le culte qu'ils pratiquent exclut les sacrifices sanglants, mais, au demeurant, il se conforme strictement aux prescriptions de la Loi ; nous savons, par exemple, qu'ils s'interdisent de rien cuire et même d'allumer du feu le jour du sabbat (1).

On remarque au premier abord quelques ressemblances entre le christianisme primitif et l'essénisme ; on en a quelquefois conclu un peu vite que Jésus n'avait été qu'un essénien et que l'Évangile

(1) Jos., *Bel. jud.*, II, 8, 9.

enfermait tout simplement un exposé de la doctrine répandue dans les communautés des environs d'Engaddi. Une considération suffit à écarter ce rapprochement superficiel : l'essénien est un *séparé* du monde et, au point de vue de la pureté légale, probablement à tous points de vue, un pharisien exagéré ; Jésus vit dans le monde qu'il prétend régénérer et il n'attache à la pratique légale qu'un intérêt très secondaire. L'essénisme a eu quelqu'influence sur une partie des chrétiens, mais longtemps après la mort du Maître.

Il y avait encore d'autres exagérés du pharisaïsme ; c'étaient les *zélotes* qui se faisaient un devoir non seulement d'observer minutieusement la Loi pour eux-mêmes, mais encore d'en punir chez autrui toutes les violations graves (1). Ils se recrutaient surtout parmi les hommes du commun, qui prêtaient à leurs convictions toute l'ardeur aveugle des fanatiques ignorants. Ils ont joué un grand rôle dans la révolte de 66 et, au dire de Joséphe, ils n'hésitaient pas à poignarder en pleine rue ceux dont la vie leur semblait scandaleuse.

Le fait le plus frappant de l'histoire religieuse d'Israël dans les années qui précèdent Jésus, c'est donc que la vraie religion spontanée et en quelque sorte personnelle, cède le pas à la pratique automatique et de plus en plus scrupuleuse. Or, comme l'observe Renan, « le scrupule religieux est la rouille

(1) Renan, *Vie de Jésus*, p. 58.

de la religion, il n'en est jamais rien sorti » (1). Les âmes religieuses deviennent rares et restent comme égarées dans un milieu qui ne peut que leur répugner. Il est vrai que de l'excès même du mal sort le remède et qu'il s'introduit dans la religion dite mosaïque des nouveautés qui pourront être fécondes.

IV. — De ces nouveautés, les unes sont d'origine rabbinique et ont peut-être subi quelquefois l'influence des idées alexandrines que nous retrouverons bientôt; les autres sont d'origine populaire. Toutes s'expriment dans un certain nombre d'ouvrages apocryphes; les uns canoniques: l'*Ecclésiastique*, le premier livre des *Machabées* (le second est probablement hellénistique), les livres de *Judith*, de *Tobie*, de *Daniel*; les autres extra-canoniques: le livre d'*Hénoch*, les *Psaumes de Salomon*, l'*Assomption de Moïse*, le quatrième livre d'*Esdras*, l'*Apocalypse de Baruch*, le *Testament des XII patriarches* (2). Plusieurs sont des écrits composites, retouchés et interpolés maintes fois; mais tous se placent entre, à peu près, 150 avant Jésus-Christ,

(1) *Hist. du peuple d'Israël*, V, p. 322.

(2) On trouvera ceux qui existent en grec dans *Libri apocryphi Veteris Testamenti*, édit. Fr. Fritzsche, Leipsig, 1871, in-8°. M. l'abbé Martin a entrepris une traduction d'ensemble de ces apocryphes; *Le livre d'Hénoch* vient de paraître, Paris, 1906, in-8°. — Voy. Schürer, *op. cit.*, I, p. 111 et ss., III, p. 135 et ss..

et 150 après. Au reste, il n'est pas toujours aisé d'attribuer avec précision telle ou telle origine à telle ou telle doctrine ; assez vite il se produit des mélanges qui rendent les distinctions difficiles. Les pharisiens de Palestine acceptent des idées évidemment sorties de la foi populaire et les transforment à leur manière ; ils en acceptent aussi qui sont issues des synagogues de la *diaspora*, au contact du monde hellénique et, réciproquement, ils infiltrent peu à peu dans le peuple qu'ils instruisent des conceptions qui lui sont étrangères. C'est pourquoi, au moins pour l'époque de Jésus, la classification que nous allons donner est un peu artificielle.

Les nouveautés rabbiniques sont sorties tout d'abord de la nécessité de faire comprendre la Loi au commun des fidèles, qui se trouva de bonne heure hors d'état d'entendre l'hébreu. Les scribes prirent l'habitude de traduire le texte sacré en langue vulgaire et ces traductions ou *Targumim* (1) tournèrent vite à la paraphrase, susceptible d'ajouter au sens premier bon nombre de nuances nouvelles. A côté des *Targumim* se placent les *Midraschim* ou explications ; c'est l'exégèse proprement dite. On y distingue deux parties : la *Halacha*, qui fixe les règles de la vie conformément à la Loi, et la *Haggada*, ensemble de récits, de légendes, de commentaires, qui éclaircissent le

(1) Schürer, *op. cit.*, I, p. 147 et ss..

texte ; c'est particulièrement sur les Prophètes et les Hagiographes que porte la Haggada (1).

Toute cette science rabbinique est encore orale au premier siècle. Il ne faudrait pas d'ailleurs se faire illusion sur sa portée; toute seule elle n'aurait rien produit, car elle n'a rien en soi de philosophique, ni même de théologique ; elle se confine dans la réglementation et l'explication des pratiques et elle recueille avec une complaisance singulière quantité de bourdes, issues de mauvaises lectures, ou de ridicules confusions, et elle fait état d'apocryphes sans valeur (2).

Cependant, sur un point capital, la force des choses, peut-être des suggestions étrangères et philosophiques, insoupçonnées de ceux mêmes qui les subirent, ont amené une modification profonde, sinon de la foi, au moins des habitudes de langage religieux des Juifs : je veux parler de la notion de l'Être divin. De plus en plus ils sentent la disconvenance de l'anthropomorphisme qui se rencontre dans la Bible ; ils évitent avec un soin de plus en plus scrupuleux toutes les expressions qui pourraient prêter à Jahvé apparence humaine ; ils en viennent même, pour ne pas sembler préciser son être, à ne plus le désigner que par des équivalents de son nom : Élohim, Adonaï, le Béni, le Très-haut,

(1) Schürer, *op. cit.*, I, p. 138 ,530, 338, sur les *Midraschim*, en général, la *Halacha* et la *Haggada*.

(2) Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, V, p. 394 et ss..

l'Ancien des jours. Le vrai nom révélé à Moïse, l'*Éternel* (1), n'est prononcé qu'au Temple quand le Grand prêtre donne la bénédiction à la foule. Lorsqu'il n'y aura plus de Temple il ne devra plus être prononcé jamais. On voit en même temps se manifester la tendance à personnifier la *Sagesse*, le *Verbe* et divers autres attributs de Dieu (2) ; on leur rapporte les œuvres divines qui paraissent impliquer une action personnelle, et c'est un moyen commode pour achever de débarrasser l'Être divin de toute apparence anthropomorphique, sans le priver d'aucune parcelle de sa toute puissance, puisque la *Sagesse* ou le *Verbe* ne sont que des émanations issues d'elle.

D'autre part, la difficulté d'observer toute la Loi de plus en plus compliquée conduit les docteurs à l'idée d'une faiblesse spécifique de l'homme, conçue comme un héritage d'Adam, une conséquence de sa faute (3) (c'est presque le péché originel) ; et aussi à un pessimisme profond à l'égard du jugement et de la vie future. « Il y a beaucoup de créatures, dit Pseudo-Esdras, mais peu seront sauvées » et les animaux qui n'ont rien à redouter après leur mort sont plus heureux que l'homme (4). Je n'entends pas

---

(1) *Exode*, VI, 2 et 3.

(2) *Ecclésiast.*, I, 24 ; *Hénoch*, XLII, 1 et 5 ; *IV Esdras*, IV, 43.

(3) IV *Esdras*, VII, 118.

(4) *IV Esdr.*, VIII, 3 ; VII, 65 et ss. ; 116 et ss..

que tous les Juifs palestiniens, ni même toutes les écoles rabbiniques, professent ces doctrines, mais elles existent, elles s'expriment dans des livres, elles comptent parmi les éléments constitutifs de l'ambiance où s'est formé Jésus.

De la foi populaire qui par nature répugne à l'immobilité, — beaucoup plus qu'elle ne le croit — sortent des nouveautés évidemment plus fécondes que celles enfantées par l'exégèse des rabbins. Leur éclosion est singulièrement facilitée par l'absence d'une règle de foi, d'un *credo* bien arrêté. Au reste, si les sadducéens restent en défiance vis-à-vis d'elles, les docteurs se montrent plus accueillants ; ils les consacrent en les acceptant, et les rattachent aux vieilles idées religieuses par une filiation plus ou moins ingénieuse.

Elles présentent dans leur détail une grande variété, en raison même de leur origine, mais, en somme, elles aboutissent à trois résultats fondamentaux, sans lesquels la naissance du christianisme serait inconcevable. Ce sont : l'attribution d'un grand rôle dans le monde aux anges bons et aux mauvais, — la constitution d'un corps de croyances sur une vie future, — la construction d'une eschatologie dont la venue d'un Messie forme le centre.

En ce qui regarde l'angélologie et la démonologie, il est vraisemblable qu'Israël subit l'influence de la Perse. Ce n'est pas que les livres saints ne fassent déjà une petite place aux anges ; on y voit quelquefois paraître les Bene Elohim, c'est-à-dire

les fils de Dieu, qui sont commis à l'exécution de ses volontés (1); la nouveauté dont nous parlons ici consiste d'abord dans la multiplication du nombre des anges, dans la hiérarchie qui est établie entre eux et aussi dans la spécialisation de leurs fonctions, chacun ayant son emploi particulier dans le monde. Naturellement nous trouvons, sur ces trois points, de nombreuses divergences dans les textes, puisque nous sommes en face de productions libres de l'imagination; mais il y a tendance évidente vers le début de notre ère à commettre un ange à la surveillance de tous les grands phénomènes naturels, au mouvement de chaque astre et à chaque forme de l'activité humaine. On en vient même à concevoir que tout homme a son ange particulier, véritable ange gardien. Vue du dehors, toute cette angélologie ressemble fort à du polythéisme, mais il ne faut pas oublier quel caractère absolu a pour un Juif le principe de l'unité divine; il suffit à maintenir les Bene Elohim dans l'étroite dépendance de Dieu.

Chose singulière, d'ailleurs, il semble qu'au temps de Jésus le peuple attache plus d'importance aux démons qu'aux anges (2). L'idée du démon est sortie en soi du problème de l'origine du mal, aussi bien en Perse qu'en Israël; elle ne pouvait tenir grand'place

(1) *Gen.*, VI, 2; *I Rois*, XXII, 19; *Esaïe*, VI, 2 et ss.; *Job.*, I, 6; II, 1, etc.

(2) A. Réville, *Jésus de Nazareth*, I, p. 169 et ss..

dans la vieille religion mosaïque, parce que quand celle-ci s'est formée les Juifs pensaient que les maux des hommes étaient toujours le châtiment de leurs fautes. Cette conception simpliste est trop souvent contrariée par la réalité pour durer très longtemps et le *Livre de Job* est une protestation de la conscience du saint injustement accablé. Il y avait dans la Bible quelques passages sur lesquels on pouvait à la rigueur bâtir une démonologie. Sans parler du serpent de la Genèse, qui ne fut que très tardivement identifié au diable, on voit paraître parfois Satan, l'Adversaire de Dieu (1). Peu à peu se développe autour de lui toute une armée, celle de l'enfer, opposée à celle du ciel et hiérarchisée comme elle; c'est d'elle, dit-on, que vient tout le mal de la terre. Son empire sur l'homme se manifeste par la *possession*, et les maladies qu'elle engendre; on n'en peut avoir raison que par des exorcismes; et c'est ainsi que la magie, si odieuse aux vieux écrivains sacrés, finit par reprendre pied dans la religion juive. La guérison des possédés sera, aux approches de la venue de Jésus, le *signe* le plus ordinaire de puissance que pourra produire un inspiré.

Les anciens Juifs ne paraissent pas s'être vraiment préoccupés de ce qu'il pouvait advenir de l'homme après sa mort, et les livres saints ne renferment aucune spéculation sur des récompenses ou des

(1) *Job*, 1, 6 et ss.; II, 1, 8; *Zacharie*, III, 1.

châtiments futurs. La solution spiritualiste qui, séparant le corps de l'âme, permet à l'une de poursuivre ses destinées quand l'autre a terminé les siennes, leur était tout-à-fait étrangère. C'est sur cette terre que l'homme juste reçoit sa récompense ; si, pour son malheur, il vient à naître en un temps d'impiété qui attire sur son peuple la colère de Dieu, il n'a qu'à accepter avec résignation sa part des misères communes.

Il y a dans cette théorie quelque chose de révoltant qui apparut tel lorsque, durant le règne d'Antiochus de Syrie, le persécuteur d'Israël, on vit une période de piété générale coïncider avec d'insupportables tribulations. Le besoin impérieux d'un dédommagement par delà la vie terrestre s'imposa à l'esprit des Juifs, surtout à ceux du commun, qui n'acceptaient pas le fardeau du devoir sans compensation. La représentation de cette vie future, que construisit peu à peu l'imagination populaire et que les pharisiens acceptèrent, s'inspira peut-être inconsciemment de quelques doctrines persanes, et elle n'arriva pas à s'enfermer dans des formes très arrêtées ; mais elle se fonda sur l'idée toute matérialiste que les Juifs se faisaient de l'homme. La conviction s'établit que les justes et bientôt que tous les hommes ressusciteraient à la fin des temps, qu'un jugement divin interviendrait pour vouer les méchants à des supplices sans fin et les bons à une interminable félicité sur la terre régénérée. Le *Livre de Daniel* et celui d'*Hénoch* sont pleins de cette double

espérance (1). Sur le même thème fondamental on rencontre d'ailleurs quantité de variations qui auront une fortune plus ou moins heureuse. Il semble, par exemple, que les esséniens conçoivent que la séparation entre les méchants et les bons, se fasse immédiatement après la mort de chaque homme (2).

Vers le début du premier siècle de l'ère chrétienne, l'attente des choses finales s'était généralement liée à l'attente du Messie, qui ne découlait pourtant pas d'elle et dont elle ne découlait pas (3). Elles n'eurent pas grande peine à s'accorder. Le point de départ de l'espérance messianique est l'idée même du pacte jadis conclu entre Jahvé et Israël. Cette alliance n'a pas bien tourné ; le peuple élu est humilié et abaissé. Les Juifs attribuent leurs malheurs à leur manque de conscience dans l'observance de la Loi ; mais, tout de même, ils ne peuvent se résigner à croire que l'alliance sainte soit rompue et ils s'assurent que la faveur de Jahvé leur reviendra quelque jour. Ils ne rattachèrent pas d'abord et généralement la restauration future de leur gloire à l'apparition d'un personnage exceptionnel, mais, comme il était naturel, ils conçurent assez vite et même antérieurement à la captivité de Babylone,

(1) Renan, *Vie de Jésus*, p. 51 et s. ; *Hist. du peuple d'Israël*, V, p. 22 et ss.,

(2) Jos., *De bell. jud.*, II, 8, 11.

(3) Voy. M. Vernes, *Hist. des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'Empereur Hadrien*, Paris, 1874, in-8° ; et Schürer, *op. cit.*, II, p. 496 et ss..

qu'un roi descendu du grand David présiderait à la régénération de son peuple (1).

Peu à peu son rôle grandit dans l'imagination populaire, car, plus semblent irréparables les infortunes du peuple élu, plus puissant doit être celui qui les abolira et c'est ainsi qu'il devient le *Meschiah*, l'Oint de Dieu (*Christos* en grec), qui accomplira l'œuvre divine, c'est-à-dire anéantira les méchants après des multiples épouvantements, soumettra le monde aux Saints de Dieu et règnera sur eux.

Sous cet aspect de vainqueur triomphant nous le voyons paraître dans les *Psaumes de Salomon* (2) ou dans le *Livre d'Hénoch*. Il est bien entendu que, même au temps de Jésus, il n'y avait pas parmi les Juifs palestiniens une doctrine arrêtée sur la venue du Messie et que les épisodes dont on l'entourait variaient à l'infini ; mais l'espérance fondée sur elle était très vive et le peuple s'y attachait avec une ardeur extrême ; le nombre des apocryphes qui parlent d'elle suffirait à en faire la preuve. Les *mots* qui plus tard se concentreront et se préciseront sur la personne de Jésus, circulent déjà : Christ, Fils de David, Fils de l'Homme. Il ne faut pas oublier que Jésus a certainement été

(1) *Amos*, IX, 11-15 ; *Osée*, III, 5 ; *Joël*, III, 18-21 ; *Michée*, IV, 1-8 ; V, 1-8 ; *Esaïe*, XIX, 21-25 ; *Jérémie*, XXIII, 3-8 ; *Ezéchiel*, XXXIV, 23-24.

(2) *Psaumes de Salomon*, XVII, 5 ; 23-27.

élevé parmi tous les apocryphes messianiques, et que le livre d'Hénoch, particulièrement, paraît avoir eu une grande influence sur lui. Les Juifs n'avaient certes pas l'idée d'un Messie souffrant et expiateur (1); ils n'attendaient qu'un roi triomphant; mais déjà plusieurs concevaient que des objets comme Jérusalem, le Temple ou la Loi, et même des hommes comme Moïse, Abraham, Isaac et Jacob aient préexisté en Dieu avant leur manifestation terrestre, et il sera naturel de faire participer le Messie à ce divin privilège. Il est très douteux cependant qu'on le lui ait attribué avant la prédication de Jésus.

Il n'est pas facile de se représenter clairement le tableau des choses finales au milieu duquel l'imagination juive plaçait l'arrivée du Messie; chacun pouvait ajouter les traits qui lui plaisaient à ceux qui se fixaient peu à peu; c'est pourquoi l'eschatologie des apocryphes présente une confusion de détail sous laquelle se perdent souvent les grandes lignes. Il semble cependant qu'il y ait deux *types* eschatologiques différents ; le christianisme les adoptera successivement et même leurs éléments essentiels subsisteront parallèlement en lui durant un temps assez long. L'un suppose la venue du Messie, la révolte générale des méchants, qui sont vaincus et exterminés, le règne du Messie durant

(1) *Mt.*, XVI, 22, tendrait à établir que les disciples de Jésus n'admirent pas facilement cette idée là.

une période plus ou moins longue (on finira par dire 1000 ans), la résurrection, le jugement général, et le règne sans fin de Dieu. L'autre est plus simple : venue du Messie, révolte et extermination des méchants ; immédiatement après, résurrection, jugement général et règne sans fin du Messie. Ce ne sont là que deux schémas ; les circonstances de détail qui les remplissent sont les mêmes (1). Telles sont les catastrophes prémonitoires, guerres, famines, pestes et la réapparition d'Élie, qui doivent précéder la venue du Messie ; la résistance des méchants, qui se coaliseront autour d'un chef, où nous n'avons aucune peine à reconnaître *l'Antéchrist* de la foi chrétienne, et ne seront vaincus que par le Messie ou même directement par Dieu ; la félicité sans mélange du règne messianique, dans une nouvelle Jérusalem beaucoup plus belle que l'autre (on la dit quelquefois descendue du ciel), où tous les Juifs viendront se réunir, avec les justes défunts qui ressusciteront ; le terrible appareil du jugement dernier et la fin du monde mortel.

V. — Il est certain qu'à la veille de la naissance du Christ ces spéculations sur la résurrection et le règne messianique, occupent le centre de la pensée palestinienne, que les sadducéens seuls s'en éloignent, moins peut-être qu'ils ne le prétendent, et

(1) On trouvera les principales références groupées dans Tixeront, *Hist. des dogmes*, 1, Paris, 1905, in-12, p. 43 et ss..

qu'elles provoquent dans le peuple des espérances aussi vives que confuses. C'est en elles qu'il faut chercher la raison profonde des mouvements qui agitent Israël au siècle qui précède et surtout aux deux siècles qui suivent la venue de Jésus et qui finiront par la ruine totale de la nation juive. Dans chaque inspiré qui se lève durant ce temps fécond en misères diverses, certains sont disposés à reconnaître « celui qui doit venir » et Bar-Cochba, le Fils de l'Étoile, sous Hadrien, qui fut l'auteur responsable de la catastrophe dernière de son peuple, l'avait soulevé en se prétendant le Messie. Nous sommes loin de connaître tous les agitateurs à peu près contemporains du Christ qui ont certainement cru, ou ont tenté de faire croire qu'ils étaient « Quelqu'un » (1). A travers les réticences prudentes de Josèphe, on devine qu'en réaction contre la tyrannie d'Hérode, il s'éleva à sa mort plusieurs chefs populaires qui semblent bien s'être donnés comme le Messie, notamment un certain Judas de Galilée (2). Postérieurement à Jésus nous entrevoyons encore un Theudas et un *Égyptien* dont nous ignorons le nom et qui prétendaient certainement venir de Dieu (3). Il se peut que Jean le

(1) Prétendant être « quelqu'un », dit rabbi Gamaliel en parlant de l'un d'eux, d'après les *Actes*, V, 36.

(2) Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, 1, 6. Il en est question dans les *Actes*, V, 37.

(3) Jos., *Ant. jud.*, XX, V, 1 ; *Actes*, V, 36 ; Eus., *H. E.*, II, XXI, 1 et ss. ; *Actes*, XXI, 38.

Baptiste lui-même, dont le rôle demeure pour nous si obscur, ait passé pour être le Christ (1).

Il y a donc en Palestine au moment de la naissance de Jésus, une vie sinon religieuse au moins cultuelle et dévote très intense. Les Juifs ne s'attachent à aucune spéculation proprement théologique; mais, en face de leur abaissement présent, ils se laissent exalter de plus en plus par des espérances matérielles de vengeance et de relèvement; ils en viennent à les attacher à un complet bouleversement du monde; ils sont d'ailleurs accessibles à toutes superstitions; les songes, les bruits inattendus, le mauvais œil donnent lieu à une infinité d'interprétations, d'incantations, d'exorcismes, d'amulettes, que seuls écartent les esprits bien trempés et qui font aux Israëlites la réputation de race superstitieuse (2). La croyance au miracle journalier sous sa forme personnelle est tout-à-fait courante; le moindre fait qui n'est pas absolument habituel passe pour prodigieux (3). C'est au milieu de ces préoccupations qu'est né et a grandi Jésus. Il est juste d'ajouter que toutes n'auraient abouti qu'à la ruine d'Israël et auraient entièrement disparu avec lui, car elles étaient spécifiquement infécondes, sans le travail qui s'accomplit autour d'elles dans la pensée des Juifs de la *diaspora*.

(1) *Lc.*, III, 15.

(2) Apulée, *Florides*, I, 6.

(3) Références essentielles dans P. Sabatier, *La Didaché*, Paris, 1885, in-8°, p. 36 et ss..

CHAPITRE III

LE JUDAÏSME DE LA DIASPORA (1).

I. Définition de la *diaspora*. — Ses causes. — Son extension géographique. — Nombre des Juifs dans l'Empire romain. — II. Organisation des communautés juives en terre païenne. — Le culte de la synagogue. — Liens des juiveries entre elles. — Leurs rapports avec Jérusalem. — III. La protection de l'État sur les Juifs. — La charte juive dans l'Empire romain. — IV. Hellénisation des juifs de la *diaspora*. — Le judaïsme alexandrin. — La traduction des Septante. — Philon et le philonisme. — Principes de sa spéculation. — Accord de la philosophie et de la Loi. — Grandes lignes de sa doctrine : les *logoi* et le *Logos*. — Le judaïsme de la *diaspora* se sépare du nationalisme étroit et du ritualisme. — V. La propagande juive. — Le philonisme la facilite. — Divers obstacles qui l'entravent. — Les *craignants Dieu*. — VI. L'antisémitisme. — Ses causes. — Ses manifestations. — Ses conséquences au point de vue des chrétiens. — VII. Conclusion. — En quoi le judaïsme palestinien et celui de la *diaspora* ont déterminé l'avenir du christianisme.

I. — Il ne s'agit point ici de la dispersion des Juifs qui suivit le siège de 70, non plus que de

(1) On trouvera les références utiles, méthodiquement groupées dans l'article *Judaei*, du *Diction. des Ant.* de Daremberg et Saglio ; il est de M. Th. Reinach. Consulter d'ailleurs les ouvrages indiqués en tête du précédent chapitre et surtout Graetz, *op. cit.*, II, p. 305 et ss. et Schürer, *op. cit.*, III, 1 et ss..

celle que provoquèrent les révoltes du temps de Trajan et d'Hadrien ; cette dispersion là ne fit que porter Israël à se replier sur lui-même et à se claquemurer dans son isolement farouche ; elle n'a aucune importance au point de vue chrétien. La *diaspora* dont je veux parler est antérieure à Jésus ; elle s'accomplit en plusieurs fois, par contre coup de la conquête étrangère ou des vicissitudes des Juifs et aussi par exode naturel.

Lorsque le roi de Perse permit la restauration de Jérusalem, tous les Juifs de Babylone ne revinrent pas en Judée. Beaucoup, et probablement les plus riches, restèrent à Babylone ou en Mésopotamie ; rien ne nous prouve que ceux qui rentrèrent d'exil fussent plus nombreux que les autres ; ils se distinguèrent surtout par leur activité et leur cohérence. Ce fut seulement assez tard que les écoles rabbiniques de Babylonie produisirent quelque chose. Leur *Talmud* beaucoup plus vaste — quatre fois — que celui de Jérusalem ne fut rédigé qu'au VI[e] siècle.

Les guerres que subit le peuple juif au cours des trois siècles qui précédèrent Jésus, depuis l'époque de la conquête Macédonienne (330), transportèrent hors de Palestine bon nombre d'Israëlites qui n'y revinrent pas. C'est ainsi que la communauté juive d'Alexandrie, appelée à devenir si puissante (1), eut probablement pour point de départ la prise de Jéru-

(1) Jos., *Ant. jud.*, XII, 1.

salem par le roi Ptolémée en 319 ; il emmena avec lui un grand nombre de familles qu'il établit en Égypte. Au dire de Josèphe, il en établit également en Cyrénaïque, où elles devaient prospérer. Antiochus le Grand en aurait arraché plusieurs milliers de Mésopotamie pour les installer en Phrygie et en Lydie (1). Au cours de la révolte contre la domination syrienne, plus tard pendant les guerres sans fin que le roi juif Alexandre Janée conduisit au commencement du I^er^ siècle (il mourut en 79) contre ses voisins Syriens, Arabes ou Égyptiens, quantité de soldats juifs, ou même, aux jours d'incursions ennemies, d'habitants du plat pays et des villes prises, furent emmenés en captivité et vendus comme esclaves sur les marchés d'Asie Mineure et d'Égypte. (2) Ils n'étaient point, en général, d'agréables serviteurs et leurs maîtres ne tenaient pas à les garder ; il les revendaient vite et même les affranchissaient aisément. Comme, d'autre part, ils restaient unis par une étroite solidarité quand ils étaient perdus au milieu des infidèles, ceux des affranchis qui arrivaient à quelque aisance, aidaient leurs frères restés en esclavage à se racheter. Très souvent ils se fixent dans le pays de leur captivité. Dès qu'ils y sont assez nombreux, ils constituent une communauté et s'emploient à la faire reconnaître par les autorités locales. La communauté de Rome

(1) Jos., *Contre Ap.*, II, 4.
(2) Jos., *Ant. jud.*, XII, 3, 4.

aurait été ainsi constituée par un petit noyau de prisonniers faits en Asie durant la guerre contre Antiochus le Grand et affranchis antérieurement à la conquête de Jérusalem par Pompée, en 63 (1). Dès 139 avant Jésus-Christ, un édit du préteur pérégrin enjoint aux Juifs qui ont admis des prosélytes italiens à leur sabbat de quitter Rome et l'Italie sous dix jours (2). Leur colonie dans la Ville avait donc dès lors sa petite importance.

La plupart des mouvements internes qui prirent naissance en Judée, furent suivis d'exodes plus ou moins volontaires. Des guerres civiles et des compétitions interminables marquèrent la décadence asmonéenne ; les partisans du vaincu, pour échapper à la rancune du vainqueur, n'avaient pas de meilleur parti à prendre que l'exil ; il en allait de même des Juifs qui liaient partie avec un prince étranger, momentanément maître du pays, par exemple avec le roi d'Égypte au III[e] siècle.

Enfin il se produisit une émigration naturelle en ce qu'elle fut le résultat inévitable, d'abord de la conquête hellénique de la Terre Sainte, ensuite de la conquête romaine. Les Juifs, mis par leurs maîtres au contact du monde grec, puis du monde romain, s'y répandirent pour y chercher fortune. Peut-être aussi la population juive s'accrut-elle après le retour

(1) Philon, *Legatio ad Caium*, 23.

(2) Mommsen, *Hist. rom.*, T. VI, p. 65 de la traduction française.

de Babylone avec une rapidité qui lui rendit promptement la vie difficile dans un pays de peu de ressources comme est la Judée. Après avoir essaimé aux environs, qui ne valent guère mieux, le surplus des habitants ne dut pas plus hésiter que ne le faisaient les autres Orientaux, à aller s'établir au loin. Une famille qui se trouvait bien quelque part, en attirait d'autres, car le Juif, à moins qu'il ne fût tout à fait misérable, ne perdait pas le contact avec le foyer de sa race. Vers 88 avant Jésus-Christ, Mithridate enlevait dans la seule île de Cos une somme de 800 talents, soit environ 4.677.500 francs, laissés en dépôt par les Juifs du pays (1); c'est un indice de la prospérité qu'ils y avaient dès lors atteinte. Quelques princes, appréciant les qualités de travail que les Israëlites portaient partout et leur esprit de soumission au pouvoir établi, qu'ils n'oubliaient qu'en Judée, les attiraient volontiers dans leurs états : Tels furent Ptolémée Philadelphe, en Égypte, et plusieurs princes Séleucides en Syrie. La juiverie d'Antioche, qui devint le véritable berceau du christianisme, se forma de cette manière.

A en croire le témoignage de Strabon (2), dès le temps de Sylla, la *diaspora* aurait déjà atteint toute ville. Les écrivains juifs ne se font point faute de renchérir sur cette affirmation déjà audacieuse (3)

(1) Mommsen, *Hist. Rom.*, V, p. 284 de la trad. Alexandre.
(2) Dans Jos., *Ant. jud.*, XIV, 7, 2.
(3) Jos., *Bell. jud.*, VII, 3, 3 ; Philon, *In Flacc.*, 7. Voy. Th. Reinach, *Article cité*, p. 621 et notes ; Renan, *Apôtres*, p. 281.

et l'anonyme auteur d'un des morceaux des *Oracles Sibyllins* s'écrie, au IIe siècle avant Jésus-Christ, en parlant de sa race : « La terre entière est pleine de toi et aussi toute la mer » (1).

Ces exagérations et quelques autres mises à part, on peut affirmer que, dès le milieu du Ier siècle avant Jésus-Christ, il y avait des Juifs dans la plupart des provinces de l'Empire romain, surtout dans celles qui entouraient la Méditerranée et bordaient le Pont Euxin ; ils formaient des colonies compactes vers l'Est, en Mésopotamie, en Babylonie et en Médie. On les trouvait partout : en Syrie, où leur centre était Antioche ; en Égypte, où ils peuplaient presqu'à eux seuls deux des cinq quartiers d'Alexandrie ; en Cyrénaïque où ils formaient dès l'époque de Sylla, une des quatre classes de la population ; dans les îles de la Méditerranée, notamment à Chypre ; dans les provinces d'Asie Mineure. En l'an 4 avant Jésus-Christ, une députation, qui arrive à Rome de Palestine, trouve dans la Ville huit mille Juifs pour lui faire cortège (2). Ils étaient beaucoup

(1) *Orac. Sibyl.*, III, 271 : πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα. On nomme *Oracles sibyllins* une compilation, qui, telle que nous l'avons, date du temps de Justinien, mais est composée d'éléments beaucoup plus anciens. Les uns sont d'origine juive et d'autres d'origine chrétienne. Les parties juives les plus anciennes sont du IIe siècle avant Jésus-Christ et se sont constituées à Alexandrie. Voy. l'édition Alexandre, Paris, 1869.

(2) Jos., *Ant. jud.*, XVII, 11, 1 ; *Bell. jud.*, II, 6, 1.

moins nombreux dans l'Ouest de la Méditerranée, en Gaule et en Espagne, où nous n'avons pas de renseignements sur eux durant la période antérieure à l'ère chrétienne.

Il est impossible de savoir quel peut être le total des Juifs de la *diaspora*, parce qu'en assemblant les chiffres qu'on trouve en divers endroits de Josèphe, de Philon, de Dion Cassius et d'Eusèbe ou n'arrive pas à les accorder de façon satisfaisante. Tout compte fait, M. Harnack (1) estime leur nombre à quatre millions ou quatre millions et demi. Or on évalue la population totale de l'Empire vers la mort d'Auguste à environ 54 millions d'habitants. L'élément israëlite y tient donc une place notable ; il faut cependant remarquer que les hommes censés Juifs ne sont pas tous des Israëlites ; les convertis entrent dans le total.

II. — Les Juifs de race regardent comme leur patrie le pays où ils sont nés, mais ils ne se fondent pas dans la population ambiante ; leur religion s'y oppose autant que leur orgueil. Ils forment souvent un quartier à part dans les villes où ils sont assez nombreux ; en tous cas, ils restent peuple singularisé avec une organisation particulière, dès qu'ils ont reçu l'autorisation légale de s'établir. Cette organisation est à la fois administrative, financière,

(1) *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1re édition, p. 6.

judiciaire et religieuse ; elle constitue dans la cité un petit état jouissant des privilèges qu'exige sa situation spéciale et pourtant couvert par les lois générales. Il est essentiel de ne pas considérer ces communautés juives comme des *collegia*, des *thiases* ou des *éranes*, noms que recevaient les associations autorisées dans le monde gréco-romain ; un trait essentiel les sépare : les associations païennes autorisées sont personnes civiles et peuvent devenir capitalistes, la communauté juive, non (1).

Il semble que, abstraction faite d'inévitables différences locales, la communauté juive en terre païenne ait une organisation de type grec ; elle est gouvernée par un conseil, un sénat (γερουσία) dont les membres se nomment les *Anciens* (γέροντες ou πρεσβύτεροι) et qui a un président (γερουσιαρχῶν) ; les fonctions proprement administratives sont confiées soit à un autre conseil de quelques membres (ἄρχοντες = archontes), soit à un magistrat unique (ἄρχων), qui, en ce cas, est un personnage considérable (2). L'assemblée des membres de la communauté est évidemment consultée dans toutes les circonstances importantes et, en beaucoup d'endroits, elle se réunit périodiquement. A Rome, l'autorité impériale, par défiance contre l'esprit contentieux des Juifs, n'avait pas voulu leur laisser former une seule communauté et les avait divisés en une dizaine de petits groupes ; chacun

(1) Th. Reinach, *Article cité*, p. 624 et notes.
(2) Schürer, *op. cit.*, III, p. 77.

étant d'ailleurs organisé comme nous venons de le dire.

Il importe de ne pas confondre l'administration de la communauté avec celle de la synagogue qui était son centre naturel, comme un oratoire de leur dieu national était le lieu de réunion des divers groupes orientaux établis dans les villes d'Occident. La synagogue avait son administration particulière ; malheureusement la distinction entre ses fonctionnaires et ceux de la colonie juive est souvent presqu'impossible à faire, à cause du manque de précision des textes, de la fréquente synonymie des fonctions et de l'incertitude du sens des mots qui les désignent (1). Il semble pourtant que les synagogues de la *diaspora*, aient comme celles de Palestine, leurs *archisynagogoi* qui dirigent le culte et, en principe, ils sont distincts des *archontes* qui forment le conseil d'administration de la communauté. Dans les grandes juiveries il y avait plusieurs synagogues, il n'y avait qu'une communauté, sauf à Rome. Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'un *archonte* ne puisse être en même temps *archisynagogos ;* rien ne prouve que le cumul soit interdit.

Les Juifs, dans chaque communauté, se groupaient en synagogues, soit d'après leur pays d'origine, soit d'après leur condition, soit d'après les quartiers

(1) On trouvera un bon résumé de la question,avec les références utiles dans J. Réville. *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, in-8°, I, p. 105 et ss..

qu'ils habitaient, et, dans la synagogue même, ils se rangeaient par corps de métiers, afin que le frère nouvel arrivant sût où aller s'asseoir pour trouver immédiatement des sympathies directes et utiles.

Les administrateurs de la communauté maintenaient l'ordre dans son sein et ce n'était pas toujours aisé ; ils avaient le droit d'organiser un tribunal pour juger selon la Loi les affaires où n'étaient impliqués que des Juifs, et aussi celui de lever des taxes sur eux pour subvenir aux frais communs. Partout les Israëlites payaient le *didrachme*, soit deux drachmes grecques (un peu moins de deux francs), destiné à l'entretien du Temple de Jérusalem.

C'est dans le culte de la synagogue que réside, pour les Juifs de la dispersion, l'élément principal de leur vie religieuse, puisqu'ils sont normalement loin du Temple. Ce culte, dépouvu de sacrifices et tout orienté vers l'intelligence du *Livre*, est fait pour étonner les païens. Il se peut que certains Juifs l'aient jugé insuffisant et quelques exilés de la classe sacerdotale fondèrent un Temple rival du véritable, à Léontopolis, dans la Basse Égypte, vers 160 avant Jésus-Christ, sous le règne de Ptolémée Philometor. Il subsista jusqu'en 73 de notre ère, mais il fut toujours très suspect aux orthodoxes, car, en principe, il ne pouvait y avoir qu'un seul Temple.

On peut se demander si tous les fils d'Israël répandus par le monde païen conservent entre eux un autre lien que celui de la communion dans la foi

et dans quel rapport ils restent avec les Palestiniens. En réalité, les communautés juives de la *diaspora* sont, au point de vue administratif, isolées les unes des autres, même à l'époque où l'unité de la domination romaine aurait rendu facile l'établissement d'une sorte de fédération entre celles qui vivent dans l'Empire ; elles n'en sentent pas le besoin ou l'État n'en permet pas l'établissement. Par contre, elles sont unies par des liens de fraternité et de charité très forts. Tant que subsista en Palestine un état juif indépendant, il exerça sur ses fils dispersés une sorte de protectorat ; les Hérodes en particulier, très habiles dans l'art de se faire des amis à Rome, prirent très au sérieux ce rôle de patrons universels des Israëlites. Sous le régime des procurateurs romains, l'envoi régulier du didrachme au Temple et les décisions du sanhédrin, acceptées en matière légale par tous les Juifs, sont occasion de relations suivies entre les diverses juiveries et Jérusalem. La ruine de la ville en 70 les interrompit nécessairement, mais bientôt l'autorité rabbinique institua à Tibériade un patriarche qu'Origène compare quelque part à un roi (1) et qui recueillit l'héritage moral du sanhédrin ; il prit aussi l'habitude d'envoyer par les communautés de la *diaspora* des *apôtres* pour recueillir leurs offrandes ; ce n'était plus le didrachme qui, après la destruction du Temple, avait été transformé en impôt romain.

(1) Origène, *Ep. ad Afric.*, 14.

III. — D'ordinaire pourtant l'État romain n'exploitait pas les Juifs qui, tout au contraire, furent en général et partout en bons termes avec lui et en obtinrent de notables privilèges. Ils avaient déjà trouvé des protecteurs constants dans les petits rois grecs d'Asie Mineure, et même, exception faite d'Antiochus Épiphane, qu'un zèle hellénique trop ardent entraîna à des mesures fâcheuses, et de Ptolémée Physcon, en Égypte, les princes Syriens de la dynastie séleucide et les Égyptiens de la dynastie lagide leur voulurent et leur firent du bien. Les Romains se méfièrent, semble-t-il, au début; mais, à leur tour, ils prirent de l'estime pour les qualités solides des colons Juifs. César, qui ne laissa point subsister à Rome d'associations d'étrangers, fit pour eux, exception à sa rigueur, et, quand il mourut, leur douleur démonstrative frappa les Romains (1). Auguste aussi leur fut bienveillant; Séjan, sous Tibère, entreprit, il est vrai, de les expulser de Rome et quatre mille d'entre eux, en état de porter les armes, furent envoyés en Sardaigne dans l'espérance qu'ils y périraient. Mais, à part quelques opérations de police du même genre, très rares, et d'ailleurs provoquées par les désordres de leurs disputes intestines, ils ne furent pas malheureux dans la Ville. Dans tout le reste de l'Empire, Rome, se substituant à leurs précédents protecteurs, prit soin de leur tranquillité et elle eut parfois fort à faire

(1) Jos., *Ant. jud.*, XIV, 10, 8; Suét., *Caes.*, 84.

pour la leur assurer dans les grandes villes d'Orient.

Cette protection de l'État Romain en dehors de Rome fut plus qu'une tolérance ; ce fut une *autorisation* (*religio licita*), comportant de notables privilèges. Les Juifs ne doivent pas être expulsés, sans permission expresse de l'autorité romaine, d'une ville où ils ont obtenu de s'établir. Ils peuvent bâtir des synagogues que la loi protège ; quelques-unes même ont le droit d'asile à l'égal des temples, et un édit d'Auguste punit comme sacrilège le vol de leurs livres saints (1). Leurs fêtes sont couvertes par la loi et leurs morts sont déposés dans des cimetières spéciaux. Il y a plus : on prend soin de ne pas blesser leur conscience. Sous condition qu'un service soit célébré chaque jour dans le Temple « pour l'Empereur et le peuple romain », ils sont dispensés du culte officiel de Rome et d'Auguste ; on ne leur fait pas de distribution un jour de sabbat ; on ne leur offre pas de choses que la Loi interdirait d'accepter ; on n'exige pas d'eux le service militaire, dont le détail serait difficile à accorder avec les prescriptions rituelles de la Loi. Enfin on les laisse s'organiser en communautés presqu'autonomes, ainsi que nous l'avons vu. Ce traitement exceptionnel ne les empêche pas d'obtenir mainte faveur personnelle, y compris le droit de cité. La bonne volonté de l'État ne disparaîtra même pas après les grosses révoltes des règnes de Néron, de Trajan et d'Hadrien, qui ont

(1) Jos., *Ant. jud.*, XVI, 6, 2.

fait verser tant de sang romain et coûté tant d'efforts à Rome. Il est vrai qu'inversement les Juifs se sont obstinés à ne voir dans la révolte que la répression et en ont conçu une haine invincible contre les persécuteurs du peuple de Dieu.

Cette extrême bienveillance de l'État romain tenait aux précédents qu'il avait trouvés chez les princes grecs d'Orient, et surtout à sa tolérance foncière ; au reste, l'exclusivisme des Juifs ne pouvait admettre de demi mesure : il fallait les combler de privilèges ou les exterminer. D'autre part, considérés isolément ils étaient laborieux et se rendaient utiles. Enfin, la noblesse juive se fit bien voir à Rome et y acquit de l'influence. Il est rare que dans chaque affaire où des Israëlites sont compromis nous ne trouvions pas la preuve que plusieurs d'entre eux sont en situation de rendre service à leurs coréligionnaires, auprès des pouvoirs publics. Juvénal et la plupart des auteurs latins nous parlent d'eux sur un ton méprisant qui nous porte à les croire à peu près tous de condition misérable. C'est là une erreur. Leur activité patiente, aidée par un remarquable esprit de solidarité, les mettait vite à l'abri du besoin et souvent les poussait jusqu'au delà de l'aisance.

IV. — La bonne volonté des autorités leur permit de garder leur religion des atteintes du paganisme, mais ils ne purent isoler leur esprit dans le milieu hellénique, et y observer l'intransigeance pales-

tinienne, qui éloignait à tout prix l'Israëlite du contact de l'étranger. Leur horreur de ce qui n'était pas eux-mêmes diminua peu à peu et ils finirent, bon gré mal gré, par subir l'influence de la culture grecque. Ce simple fait est un des plus féconds qui se soient produits dans l'histoire religieuse de l'humanité. Il porta d'abord deux résultats : On vit se constituer un Judaïsme hellénisé et philosophique ; l'esprit de propagande se développa parmi ses adeptes.

Établis en pays grecs, les Juifs firent comme aujourd'hui les émigrants qui vont chercher fortune aux États-Unis ; non seulement ils apprirent la langue grecque sans laquelle toute relation avec les habitants était impossible, mais encore ils oublièrent leur propre idiome, si bien qu'ils en vinrent très vite à ne plus entendre la Bible, même selon les Targums. Il fut donc indispensable de la leur traduire en grec. Ce travail se fit à Alexandrie, en raison de la rapide fortune qui grandit la colonie juive de cette ville. La traduction alexandrine se répandit dans toutes les juiveries et permit aux païens curieux de prendre une connaissance directe de la religion d'Israël. Comme il était inévitable, une légende ne tarda pas à se former autour de cette œuvre considérable. Le roi grec d'Égypte Ptolémée II Philadelphe (284-247), en aurait pris lui-même l'initiative afin d'enrichir sa bibliothèque. Sur ses instances, le Grand prêtre de Jérusalem lui aurait envoyé soixante-douze vieillards versés dans l'étude

de la Loi et qui, en soixante-douze jours, traduisirent le *Pentateuque* (1).

Dès le premier siècle de notre ère, on brode déjà sur ce premier récit ; les vieillards, affirme-t-on, ont été isolés dans des cellules pour accomplir leur tâche ; chacun d'eux a traduit toute la Loi et les soixante-douze traductions se sont trouvées absolument identiques, preuve que Dieu était dans chaque cellule (2).

De la légende, la traduction alexandrine a tiré son nom ; on l'appelle communément *les Septante*. D'ailleurs les Septante n'étaient censés avoir traduit que le *Pentateuque*, c'est-à-dire les cinq premiers livres de la Bible, attribués à Moïse, la Loi proprement dite. La suite du livre saint fut traduite peu à peu ; cependant on prit l'habitude de placer le tout sous la même désignation. Au point de vue de l'exactitude, la traduction des Septante laisse à désirer et la comparaison avec le texte hébreu prouve que les traducteurs eux-mêmes ne l'entendaient pas toujours très bien ; quelques unes de leurs bévues ont eu dans l'histoire chrétienne une importance fâcheuse (3). Il y a de vifs débats sur la date des diverses parties de l'ensemble ; on admet

(1) Jos., *Ant. jud.*, VII, 2, 2 et ss..

(2) Philon, *Vita Mosis*, II, 6. Les chrétiens ont fait grand état de cet argument plus tard.

(3) Voy. Herriot, *Philon le Juif*, p. 87 et ss., qui donne des exemples de ces interprétations éloignées du texte et fournit des références.

généralement qu'il a été commencé vers le milieu du IIIe siècle et qu'il était achevé plus d'un siècle avant la naissance de Jésus (1).

La connaissance du grec inclina ceux des Juifs que n'absorbait point le souci de gagner leur vie à prendre contact avec la littérature et la science des Grecs ; ils se laissèrent aller à leur séduction et ne tardèrent pas à se trouver dans une situation assez difficile entre elles et la Loi. Ils étaient désormais incapables de rejeter une culture qui avait vite pénétré leur être intime et ils restaient également soucieux de ne pas abandonner le culte du Livre d'où ils croyaient tirer leur dignité. Cette situation n'est point au fond aussi anormale qu'on pourrait le supposer ; c'est celle dans laquelle nous voyons encore de nos jours quantité de croyants qui, ne voulant rien sacrifier ni de la science du siècle ni de la foi de l'Église, proclament d'abord qu'étant toutes deux véridiques elles ne sauraient se contredire et peinent pour essayer de les concilier. Les Juifs, partant d'une conviction pareille, s'efforcèrent d'atteindre le même résultat.

Ils s'en tirèrent beaucoup plus aisément que nos modernes parce qu'ils étaient moins exigeants et aussi parce que la matière était plus facile à manier : un postulat arbitraire et une méthode déjà connue, mais appliquée par eux avec une virtuosité particulière les conduisirent au but. Ils posèrent en principe

(1) Voy. les divers dict. bibliques mentionnés au début de ce livre.

que tout ce que la sagesse grecque contenait d'excellent était emprunté dans ses éléments à leurs Livres saints (1), et ils demandèrent à l'allégorie une interprétation de textes bibliques qui permit de les mettre d'accord avec les écrits des philosophes grecs. En réalité, ce travail d'exégèse, qui fut de longue haleine, consiste à introduire dans la Bible et dans la pensée juive des idées tout à fait étrangères à leur essence. Les résultats, nous les apercevons dans la traduction des Septante, dans un certain nombre d'apocryphes bibliques et dans les œuvres de Philon, qui se présentent pour la plupart comme des commentaires des Livres saints (2).

Les apocryphes alexandrins les plus connus sont le livre de la *Sagesse* et le second livre des

---

(1) Ils affirment qu'il existait en Égypte une traduction de la Bible très antérieurement à celle des Septante ; les philosophes grecs l'ont utilisée sans le dire. Un certain Aristobule, à coup d'interprétations audacieuses et d'interpolations, donne du corps à cette légende, que Philon accepte. Voy. Michel Nicolas, *Études sur Philon d'Alexandrie*, dans la *Rev. de l'histoire des religions*, T. V, p. 321 et s.. Sur Aristobule : Schürer, *op. cit.*, III, p. 384 et ss. ; Harnack, *Gesch. d. altchr. Litt.*, p. 861 et s. ; Herriot, *Philon*, p. 66 et ss.. Les chrétiens s'attacheront avec passion à cette explication simpliste des ressemblances entre la sagesse révélée et la sagesse grecque ; tous ne l'ont peut-être pas encore abandonnée : Houtin, *La question biblique au XIX^e siècle*, p. 295.

(2) Sur la littérature judéo-alexandrine, voy. Schürer, *op. cit.*, III, p. 304 et ss. et, en français, Herriot, *Philon le juif ;* la *Sagesse* est étudiée p. 91 et ss..

Machabées, acceptés dans le canon orthodoxe de la Vulgate, et, d'autre part, le troisième et le quatrième livre des *Machabées* et les parties anciennes des *Oracles Sibyllins*, tous extra-canoniques.

Philon (1) est pour nous le type accompli et le vivant modèle du Juif de la dispersion, très bon Israëlite et, en même temps, « autheur très éloquent et philosophe très grave », comme l'intitule l'excellent Pierre Bellier, qui mit ses œuvres du grec en français au XVI^e^ siècle (2). Il n'a certainement pas inventé tout ce qu'il a dit, mais il n'en est que plus intéressant pour nous, car il nous représente plus fidèlement l'état d'esprit de ses coréligionnaires qui restaient comme lui à cheval sur la Loi et la philosophie profane.

Il naquit à Alexandrie vers 30 avant Jésus-Christ, et il mourut vers 54 après, ayant été le plus notable personnage de la juiverie d'Égypte et *ethnarque*, c'est-à-dire à la fois juge et administrateur suprême de la colonie d'Alexandrie. Versé dans l'étude de la Loi et dans celle de Platon, il entreprit de démontrer que tout le système de son maître grec se retrouvait

---

(1) Sur Philon, voyez en français : A. et M. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*, Paris, 1899, in-8°, T. V, p. 422 et ss., et Herriot, *Philon le juif*, Paris, 1898, in-8°; en allemand : Ed Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1879-1892, in-8°, T. III, vol. 5, p. 338 et ss.. Bibliogr. détaillée dans Schürer, *op. cit.*, III, p. 487 et ss. qui donne un bon résumé : *op. cit.*, III, p. 542 et ss..

(2) Paris, 1575, in-f°.

dans le livre sacré; il l'y introduisit tout simplement. Il le fit à coup d'allégories et par une exégèse à nos yeux extravagante, car elle ne tient compte ni des circonstances historiques, ni des faits précis, ni d'aucune contingence, pas même d'aucune contradiction; parce qu'elle se contente d'une logique verbale sans valeur objective et parce qu'elle part de la volonté *a priori* d'établir la conciliation coûte que coûte. Elle est donc absurde dans son principe et souvent enfantine dans son application; mais elle a suffi à son auteur et à beaucoup d'autres Juifs. Une constatation primordiale la domine tout entière: il n'y a pas sur terre à tenir compte du *fait*, mais seulement de l'*idée* qu'il symbolise, parce qu'il ne saurait y avoir ici-bas de réalité véritable et complète; la réalité en soi est toute transcendentale et le monde humain n'en perçoit jamais qu'un reflet, c'est-à-dire un symbole. Partant de là, la solution d'un problème d'exégèse biblique n'est jamais que la découverte du symbole et de l'idée qui se cache dessous. Ainsi, au début de la *Genèse*, Philon se trouve en face de l'histoire d'Adam et Ève; il y voit le symbole du dualisme qui est dans l'homme, et de la relation qui s'établit entre l'intelligence et les sens. Toutes ses interprétations ressemblent à celle-là.

Voici donc, en ce qu'elles intéressent la genèse du christianisme, les grandes lignes de son système philosophique et théologique. Au dessus de tout l'univers règne Dieu, celui dont on ne peut rien dire, sinon qu'il *est* (ὁ ὤν), qu'on ne peut même tenter de

préciser parce que ce serait le limiter et qu'il est *sans qualité, sans propriété* (ἄποιος). Jamais nous n'aurions eu la moindre notion de lui s'il ne nous avait fait la grâce de se révéler à nous dans la Loi, qui est sa parole ; c'est par elle que nous savons qu'il est le souverain créateur de toutes choses. On se demande cependant comment il a pu faire, lui, être sans bornes et sans forme, pour entrer en contact avec la matière dont il a fait la création. Philon répond qu'il n'a pas agi sur elle directement, mais par l'intermédiaire de ses *logoi*, ses *idées* qui, issues de lui, ont accompli ses œuvres. Il n'était pas difficile d'assimiler ces *logoi* aux Bene Élohim de la Bible, aux anges et aux démons que nous retrouverons bientôt dans le paganisme philosophique. Philon ne tranchait pas avec certitude ou constance la question de leur rapport exact avec Dieu. Quand il avait besoin d'expliquer l'origine du mal, il leur prêtait une imperfection qui supposait qu'ils étaient indépendants de Dieu une fois émanés de lui ; quand au contraire il voulait rattacher fortement à Dieu l'œuvre complète de la création, il supposait qu'ils restaient en lui et n'étaient, pour ainsi dire, que des expressions momentanées de sa volonté.

Considérés dans leur ensemble et dans leur origine tous ces *logoi* se fondent en un *Logos* (1). Cette doctrine du Logos, appelée à une telle fortune

(1) Voy. J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877 et *Le quatrième Évangile*, p. 75 et s..

chrétienne, n'est pas de l'invention de Philon ; il en a pris les éléments dans Platon et dans son milieu alexandrin ; mais il les a mis en forme et son talent personnel a favorisé leur extension. Donc le Logos, c'est l'ensemble des manifestations actives de Dieu, son agent dans le monde, l'exécuteur de ses plans préconçus. C'est là au fond une simple transposition de conceptions empruntées à la théorie des Idées de Platon (1) et à diverses spéculations stoïciennes, notamment la doctrine de Dieu considéré comme principe de causalité universelle, comme *raison séminale* (σπερματικὸς λόγος) des choses (2). Mais il fallait en quelque sorte judaïser ces notions là. Le Logos est l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes ; il agit partout dans le monde moral et dans le monde matériel et, d'autre part, il est la seule forme sous laquelle Dieu se révèle à l'homme. C'est à travers lui, par lui, en lui, que l'homme devine Dieu et c'est encore par lui qu'il s'élève vers Dieu. Il s'en suit que Philon présente le Logos sous deux aspects distincts et également intéressants.

Il s'efforce de marquer comment il émane de Dieu et toutes les figures viennent sous sa plume (3) ;

---

(1) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*. Trad. A. Reymond, Lausanne, 1905, in-8°, T. II, p. 414 et ss..

(2) Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, in-8°, p. 267.

(3) Références de détail dans Réville, *Le quatrième Évangile*, p. 92 et s..

je choisis celles qui auront une fortune durable. Il est le fils premier né de Dieu (υἱὸς πρωτόγονος) ; il est son image et son empreinte (εἰκών, χαρακτήρ) ; sa copie (ἀπεικόνισμα), un autre Dieu, une réplique de Dieu (ἕτερος θέος, δεύτερος θέος) ; sous cette forme, il est le porte-voix et le messager de l'Éternel.

D'autre part, il est le médiateur entre les hommes et lui, le grand prêtre et le suppliant (ἱκετης) du monde et, dans ce rôle, face à Dieu, il est l'Homme en soi, l'Homme par excellence, à l'image de Dieu (ὁ κατ'εἰκόνα ἄνθρωπος ὁ ἀρχέτυπος τοῦ αἰτίου). Ne voit-on pas déjà tout le parti que la théologie chrétienne tirera de ce double aspect du Logos ? C'est probablement l'idée philonienne de la médiation du Logos qui conduira Paul à la conception du Christ céleste et à celle de la Rédemption; et il suffira à l'auteur du IVe Évangile d'admettre que le Christ est le Logos incarné, pour introduire irrésistiblement dans la foi l'idée de son identification à Dieu.

Mais, notons le bien, Philon qui attend le Messie, avec moins d'insistance, il est vrai, que les Palestiniens, mais d'une espérance certaine, Philon n'établit aucun rapport entre le Logos et le Restaurateur. De même a-t-il laissé à l'égard du Logos, la même indécision qu'à l'égard des Idées (Logoi), en ce qui concerne sa relation de nature avec Dieu. Il finit par aboutir à une formule singulière et inquiétante : « Il n'est point non-engendré (ἀγέννητος) comme Dieu ; il n'est point engendré (γεννητός)

comme nous, mais il est à égale distance des deux » (1) (ἀλλά μέσος τῶν ἄκρων).

En revanche, il a précisé ses idées sur le péché ; elles seront après Paul et les chrétiens qui auront subi l'influence alexandrine, la base de la théologie de la pénitence, un des fondements de toute la théologie chrétienne. Le mal ne vient pas de Dieu, il vient de la matière ou des puissances inférieures, des logoi imparfaits, qui ont travaillé sur elle par ordre de Dieu (2), qui sont venus apporter en elle, coéternelle à Dieu, mais informe et inerte, l'esprit de vie (νοῦς) pour y agencer la création (3). Dans l'homme, il y a deux parties : le corps matériel et l'âme, notion toute grecque, et, nous l'avons vu, étrangère à Israël. Les âmes remplissent l'espace entre le monde et Dieu ; celles qui s'approchent de la terre y prennent un corps et le péché entre en elles avec l'imperfection de la matière ; elles ne peuvent plus, par leur propre force, échapper à leur déchéance, et c'est la grâce seule, la *charis* de Dieu, qui leur permet une bonne action. Tout leur effort doit tendre à s'affranchir de la matière et à retourner dans la pureté au contact de la divinité. Le but de la science dans la vie c'est donc de bien

(1) *Quis rerum divinarum haeres*, 42.

(2) Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, V, p. 357 et ss..

(3) L'idée de l'éternité de la matière est au fond grecque, mais elle n'est pas inconciliable avec le début de la *Genèse*, où la création paraît surtout une organisation du chaos, ce qui est également une conception platonicienne.

vivre, et bien vivre c'est atteindre l'*ascèse* (1), le détachement de la matière qui mène à l'extase, c'est-à-dire à la pleine intelligence du divin.

Sans doute nous sommes en pleine métaphysique et les constructions, si l'on veut les combinaisons de constructions antérieures opérées par Philon sur le terrain biblique, sont purement arbitraires. Sa dialectique sur les points capitaux de sa doctrine n'est qu'une logomachie ; cependant il en découle diverses conséquences de grande portée.

D'abord, la Bible, vue sous l'angle de l'exégèse de Philon, est beaucoup plus intelligible à un païen cultivé que la Bible véritable. Ensuite, Philon et les Alexandrins se dégagent du nationalisme ; ils en viennent à penser que le bonheur est assuré sur terre à tous les justes qui suivent la Loi, quelle que soit leur race. De même ils se dégagent du ritualisme ; ils ne rejettent pas les pratiques de la Loi, mais ils leur accordent dans la religion une place beaucoup plus petite et une importance bien moins grande que ne le font les rabbins de Palestine. De même, enfin, ils ne répudient pas le messianisme palestinien, mais ils l'atténuent. L'exaltation dans l'attente du libérateur est la raison d'être des *Oracles Sibyllins* (2), mais ils représentent, sous une forme littéraire grecque, une tendance très peu hellénisante

(1) Au sens premier, le mot ascèse (ἄσκησις) veut dire *exercice* ; par extension : genre de vie particulier, réglé par une discipline spéciale et sévère.

(2) Voy. part. *Or. Sibyl.*, III, vers 632 et ss..

et accessoire du judaïsme alexandrin. Il n'est pas douteux que les autres écrits judéo-alexandrins fassent passer au second plan le messianisme palestinien; le sort des âmes les intéresse bien davantage, maintenant qu'ils ont introduit dans le judaïsme ce fécond dualisme grec (1) et la doctrine d'un péché originel.

En second lieu, le mouvement de réforme commencé par Jésus, dans un esprit tout à fait étranger aux préoccupations alexandrines, trouvera en elles tous les éléments qui le fausseront sans doute, mais lui donneront l'ampleur qui seule lui permettra d'atteindre et de pénétrer le monde grec. Les chrétiens puiseront dans ce qu'on peut appeler le *philonisme*, la matière de plusieurs dogmes orthodoxes et le principe de plusieurs hérésies: la gnose alexandrine a une de ses racines en lui.

Enfin l'exégèse des Alexandrins fournira aux chrétiens une méthode qu'ils appliqueront aux Écritures, à celles des Juifs et aux leurs, pour y trouver la justification de ce qui aura poussé dans le christianisme d'étranger aux textes premiers. L'allégorisme de Clément d'Alexandrie ou celui d'Origène sont de même nature que celui de Philon.

V. — En attendant que l'exégèse alexandrine portât tous ses résultats, elle favorisait la propagande

(1) *Sagesse*, III, 1-8; IV, 2 et ss.; V, 1 et ss.; VIII, 19 et s.; IX, 15.

juive. Les Juifs au moins partiellement hellénisés ont seuls, en effet, pris à cœur de répandre la foi d'Israël parmi les nations ; eux seuls, il est vrai, pouvaient espérer y réussir, en offrant aux païens le passage que leur exégèse avait construit entre la philosophie et la Loi, et en leur présentant, non plus le judaïsme étroit, hargneux et jaloux des rabbins de Palestine, mais un syncrétisme séduisant. Si nous le jugeons à notre point de vue moderne, il n'est qu'absurde, parce qu'il ne tient debout qu'en se plaçant en dehors de toute réalité historique ; mais les hommes instruits du premier siècle n'étaient point choqués de ce défaut ; ils découvraient sans peine dans le philonisme, pourvu qu'ils y fussent naturellement inclinés, la religion rationnelle et vraiment philosophique. D'autre part, la protection que l'État donnait aux Juifs et la fraternité qui régnait dans leurs communautés contribuaient à leur gagner des prosélytes parmi les gens de médiocre fortune.

Le judaïsme, même revu par Philon, portait cependant en lui plusieurs inconvénients qui gênaient sa propagande. D'abord, il n'allait pas sans une certaine sécheresse et son culte austère déroutait le commun des païens, habitué à la pompe des cérémonies du polythéisme ; il n'avait pas de Mystères, en un temps où le mystérieux commence à séduire les esprits ; il ne demandait au prosélyte que de croire à un petit nombre d'affirmations dogmatiques, et de se plier à des pratiques dont le côté mystique ne paraissait pas tout de suite ; il exigeait

comme aboutissement de l'instruction, cette initiation physique de la circoncision qui faisait reculer beaucoup d'hommes bien disposés. C'est dans cette répugnance qu'il faut voir une des raisons du succès particulier de la propagande juive parmi les femmes. Les difficultés issues des prescriptions sur la nourriture, et de l'interdiction des mariages mixtes étaient aussi fort gênantes, sinon absolument invincibles. Enfin, aux termes de la Loi (1), les descendants d'un converti, ne devaient être considérés comme Juifs parfaits qu'à la troisième génération et n'avaient qu'alors pleinement part aux promesses divines. Certains docteurs et beaucoup de fidèles trouvaient encore cette assimilation trop hâtive et la reculaient indéfiniment.

C'est pourquoi, dans la pratique, le nombre des convertis complets était très faible (2). La plupart des païens se contentaient d'accepter le principe du monothéisme, les règles morales du mosaïsme, l'observance du sabbat, au besoin quelques prescriptions sur la nourriture, par exemple l'abstention de viande de porc; ils assistaient au culte et à l'instruction dans la synagogue, devant la porte de la salle réservée aux vrais fidèles: aussi les appelait-on *prosélytes de la porte* ou *de la justice*; plus communément, on les désignait par le nom de *craignants Dieu* (φοβούμενοι τὸν θέον).

(1) *Deuter.*, XXIII, 8.

(2) Sur le prosélytisme juif: Schürer, *op. cit.*, III, p. 102.

A leur usage, vers le milieu du premier siècle avant Jésus-Christ, un Juif rédigera, sous le nom de Phocylide, une sorte de manuel qui réglemente leur demi-judaïsme et n'affiche nullement l'intention de les convertir complètement. Il ne faut pas prendre au sérieux les exagérations de Josèphe ou de Philon (1), mais ces *craignants Dieu* sont certainement en nombre autour des synagogues des grandes juiveries et c'est parmi eux que le christianisme fera ses premières conquêtes. Il est difficile de savoir dans quelles classes de gentils ils se recrutent d'ordinaire ; mais, de ce que les Juifs étaient le plus souvent gens de condition mécanique et se trouvaient en rapport surtout avec leurs congénères païens, il ne faudrait pas conclure que la propagande juive n'ait pas dépassé les hommes de situation modeste. Au temps de sa plus grande fortune, au milieu du premier siècle après Jésus-Christ il semble bien qu'elle ait atteint des aristocrates de marque ; Poppée, la favorite de Néron, fut probablement une prosélyte juive, ainsi que Flavius Clémens, cousin de Domitien et Flavia Domitilla, dont le zèle de quelques historiens modernes a trop vite fait des chrétiens.

Les malheurs que Jérusalem subit en 70 et ceux qui suivirent les révoltes juives sous Trajan et Hadrien, ralentirent le zèle de propagande des Juifs et les poussèrent à rendre de plus en plus difficile aux

(1) Jos., *C. Apion*, II, 39 ; Philon, *De vita Mosis*, 2.

païens l'accès de leur foi (1). Mais, dès ce temps, leur religion fut débordée par celle des chrétiens plus large et plus accueillante. Le prosélytisme israëlite ne s'éteignit pourtant pas et se prolongea, au moins en Occident, parallèlement au christianisme, mais de plus en plus faible, jusqu'à la fin de l'Empire.

VI. — Si les Juifs jouissaient de la protection de l'État et si leur religion attirait des hommes épris de pureté morale ou de monothéisme, l'opinion générale des païens au milieu desquels ils vivaient ne leur était pourtant pas favorable. Ils n'avaient guère à s'en prendre qu'à eux-mêmes. Un vrai Juif se croyait vis-à-vis d'un prosélyte de la justice, à plus forte raison vis-à-vis d'un païen, dans un rapport analogue à celui qui s'établissait sous l'ancien régime, entre un manant, même enrichi, et un descendant des croisés ; il sentait en lui quelque chose que l'autre n'atteindrait jamais ; il en tirait un orgueil qu'il étalait et qui choquait d'autant plus que la masse des païens n'en comprenait pas la valeur chez un homme de condition sociale souvent très médiocre. La protection que les pouvoirs publics lui accordaient lui semblait marquer la reconnaissance de ses prétentions et il s'y abandonnait avec une naïve imprudence. Certains rabbins avançaient tranquillement que le devoir d'Israël était d'observer la Loi

(1) Renan, *Apôtres*, p. 253 ; *Église chrétienne*, p. 253 ; *Évangiles*, pp. 9 et ss..

et qu'alors Dieu faisait travailler le reste du monde pour lui (1). La singularité même de la vie juive, les profondes modifications que son adoption apportait dans les habitudes et les mœurs des *craignants Dieu*, augmentaient encore la malveillance des païens. Ajoutons que si les Juifs ne se privaient pas de marquer leur dédain pour tous les hommes qui continuaient de mener la vie impure et idolâtrique, ils ne cachaient pas non plus leur mépris pour tous les cultes autres que le leur, particulièrement pour les cultes locaux, qui faisaient la joie et parfois la fortune de certaines cités grecques (par exemple celui d'Artémis à Éphèse) ; que leur didrachme pour le Temple était par eux transformé en or, plus facile à faire parvenir à Jérusalem que l'argent ou le bronze et que cette exportation de la monnaie d'or, en un temps où elle était relativement rare, inquiétait les magistrats municipaux ; que la moindre contrainte qui leur était imposée, fût-elle d'intérêt public, provoquait leurs récriminations très âpres et leurs réclamations sans fin, et nous comprendrons qu'un violent antisémitisme se soit formé autour de chaque juiverie. Il fut particulièrement ardent dans l'Empire romain, parce que les Juifs prirent de l'audace en devenant plus nombreux et plus riches ; mais ses origines remontaient aux débuts mêmes de la *diaspora*. On peut dire que vers le commencement de l'ère chrétienne, dans toutes les villes du bassin

(1) Renan, *Antéchrist*, p. 252, n. 1.

oriental de la Méditerranée, l'état d'hostilité est permanent entre les Juifs et le reste de la population (1). Cette animosité prend des formes diverses : les municipalités tracassent les Juifs, essaient de restreindre leurs privilèges, de leur imposer des charges diverses, ou de les obliger à participer aux cultes de la ville ; eux protestent, résistent, soit par voies légales, soit par la force. L'autorité supérieure de l'État les protège, à moins qu'ils ne se soient trop mis dans leur tort. En temps normal, les païens se contentent de leur rendre mépris pour mépris (2) ; ce ne sont, disent-ils, que de misérables esclaves échappés d'Égypte (Celse) et qui n'ont jamais rien fait de remarquable (Pline). Ou bien on répand contre eux diverses accusations : ils méprisent les dieux, la patrie, au besoin leurs parents, leurs enfants et généralement tous ceux qui ne partagent pas leur manie (Tacite) (3) ; ils ne s'intéressent pas à la prospérité publique ; ils n'indiqueraient pas même son chemin à quelqu'un qui n'est pas de leur bord (Juvénal) ; leur Maître, Moïse, n'a rien été qu'un

(1) Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, V, p. 226 et s..

(2) On trouvera tous les textes des auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme, groupés, traduits et annotés dans Th. Reinach, *Fontes rerum judaïcarum*, I, *Textes d'auteurs grecs et romains*, Paris, 1895, in-8°. Voir également son article précité du *Dict.* de Daremberg et Saglio.

(3) *Hist.*, V, 5 ; nec quidquam imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere. Ces derniers traits visent évidemment les *craignants Dieu.*

fameux magicien et eux-mêmes suivent son exemple; ils vendent l'avenir au rabais (Juvénal) ; ce sont des rêveurs qui n'adorent que le ciel ou les nuées (Juvénal) ; ou bien ils ont pris pour dieu une tête d'âne, ou un porc, ou Bacchus (Plutarque) ; leur culte consiste en une orgie, où se passent les pires infamies et dont le rite essentiel est le meurtre d'un homme, dont ils dévorent les entrailles (1).

On ajoutait à tout cela d'interminables plaisanteries plus ou moins heureuses sur la circoncision, le sabbat et l'abstinence de viande de porc. En quelques endroits, notamment à Alexandrie, où se trouvent des Juifs instruits en état de discuter par les procédés ordinaires, se développent de véhémentes polémiques.

Comme il arrive d'ordinaire en pareil cas, il y a assez de vrai dans les opinions païennes pour donner une apparence de bien fondé au reste, et assez de faux pour exaspérer les Juifs, qui ne sont pas patients de leur nature. Ils n'écoutent guère les conseils de modération des plus sages d'entre eux et se laissent aller à des violences de langage ou de geste qui ne font qu'affermir la conviction païenne, et provoquent contre eux des mesures de répression très rigoureuses. La haine qu'ils portent au « genre humain » s'en trouve encore exaltée et c'est un cercle vicieux dont ni eux ni leurs adversaires n'arrivent à sortir. Il éclatera, aux deux premiers

(1) Jos., *C. Apion*, II, 8.

siècles de l'ère chrétienne, des révoltes juives, non seulement à Jérusalem, mais encore, en 66-70, sous Néron et Vespasien, en 116-117, sous Trajan, en 134, sous Hadrien, dans les grandes juiveries d'Orient. On comptera par centaines de mille les morts des deux partis qu'elles entasseront dans les villes de Syrie, à Chypre, à Alexandrie, à Cyrène. Sans aller jusqu'à ces violences extrêmes qui se produisirent en un temps où l'État ne confondait plus le christianisme et le judaïsme, bien d'autres désordres antérieurs avaient fait aux fils d'Israël la réputation de *gens rixosa*, c'est-à-dire de gent querelleuse. Or la fâcheuse opinion qui règne sur leur compte jusque parmi les hommes instruits et les calomnies populaires qui l'accompagnent, retomberont sur les chrétiens ; c'est un héritage qu'ils ne porteront pas sans dommage.

VII. — Ainsi le judaïsme palestinien donnera naissance au christianisme par une réaction naturelle contre son propre formalisme et il le nourrira d'abord de sa substance ; il lui infusera sa conception de Dieu, l'essentiel de ses doctrines morales et eschatologiques, et son exclusivisme intolérant. Le judaïsme de la dispersion construit le pont entre l'hellénisme et la religion d'Israël. Sa propagande établit au milieu du monde gréco-romain, un fort noyau de prosélytes attachés aux idées monothéistes et confiants dans la grâce du « Dieu très Haut ». Le christianisme à ses débuts ne demandera guère plus à ses adeptes.

Au reste, dans les tendances et dans l'esprit du judaïsme philonien sont les éléments du compromis d'où sortiront la dogmatique et la théologie du christianisme, lesquelles ne sont pas foncièrement juives, mais bien judéo-helléniques. Sans l'existence préalable du philonisme, le christianisme ne pouvait guère entamer l'hellénisme ; il risquait de rester une pauvre secte juive et de ne connaître qu'une fortune éphémère. Les chrétiens ont été justes en considérant Philon comme un des leurs, comme une sorte de Père précurseur de l'Église (1) et en sauvant tant de ses œuvres de la destruction.

D'autre part, les deux judaïsmes créent pour la foi chrétienne, vis-à-vis de l'État et de la société païenne, un certain nombre de présomptions de sens différents. En ce qui regarde l'État, le christianisme, d'abord considéré comme secte juive, se répand sans difficulté sous le couvert d'une religion licite. Toutefois, en tant que présumés juifs, ou judaïsants, les chrétiens seront d'abord suspects d'agitation, ce qui n'est pas à Rome une bonne note. Cette mauvaise impression, confirmée sans doute par les désordres que la prédication de l'âge apostolique provoque dans les synagogues, ne durera cependant pas sous sa forme simple quand l'originalité chrétienne sera un fait établi et mettra en lumière la résignation pacifique de la plupart des fidèles ; mais elle ne

(1) Hieron., *De viris ill.*, 11 ; Eus., *H. E.*, II, 4, 2 ; II, 17, 1 et s.. Il admet que Philon a connu Saint Pierre à Rome.

fera guère que se transposer : l'accusation de lèse-majesté, celle d'indifférence aux choses publiques, (*ignavia*) celle de mépris pour les dieux de l'État, se déduiront facilement des présomptions fâcheuses établies par la mauvaise volonté et l'intolérance des Juifs.

Au regard de la société païenne, les chrétiens hériteront de l'antipathie que les Israëlites se sont acquise par leur exclusivisme orgueilleux, et aussi de la malveillance, des calomnies populaires qui les suivent partout et dont il n'est pour ainsi dire pas un seul trait, y compris les plus absurdes et les plus odieux, qui ne se retrouve dans les polémiques païennes contre les chrétiens. Aussi peut-on dire que ce n'est pas seulement l'histoire du développement intérieur du christianisme primitif que détermine en quelque sorte celle du judaïsme, c'est aussi l'histoire de ses relations si mouvementées avec l'Etat romain et la société païenne.

CHAPITRE IV.

ÉTAT MORAL ET RELIGIEUX DU MONDE GRÉCO-ROMAIN.

I. Le christianisme, l'État et la société. — Il ne faut pas antidater leur conflit. — Facilités que l'organisation romaine offre à la propagande chrétienne. — L'équivoque juive couvre le christianisme à ses débuts. — Origines des persécutions. — II. État moral du monde païen. — Exagérations des jugements portés sur lui. — Gros noyau d'hommes vertueux. — III. État religieux. — Évolution de la religion romaine et du sentiment religieux. — Le ritualisme officiel devient incapable d'alimenter la foi. — VI. Pourquoi les hommes tombent dans la dévotion. — La philosophie. — La science. — Tendances métaphysiques et morales. — Le miraculeux. — V. Les formes que revêt le sentiment religieux. — Essais tentés pour lui adapter la vieille religion. — Appel aux croyances de l'Orient. — Leurs caractères communs. — Leur métaphysique ; le salut, le Sauveur, la pénitence. — Le syncrétisme. — Pourquoi l'État le tolère. — VI. Conclusion. — Comment l'état moral et religieux du monde romain est favorable au succès du christianisme.

I. — Dès que le christianisme commença de vivre en dehors du judaïsme, il lui fallut prendre racine dans le monde gréco-romain; c'est pourquoi nous devons examiner quelles conditions d'existence lui préparent d'une part l'esprit et les institutions de l'État romain, d'autre part l'esprit public, les coutumes morales et religieuses de la société païenne.

Aujourd'hui, parce que nous savons qu'en fait l'État romain a persécuté les chrétiens, nous sommes surtout frappés des obstacles qu'il opposait à l'extension du christianisme. Nous nous rappelons qu'il reposait sur une religion, au cœur de laquelle il avait développé ce culte de Rome et d'Auguste dont la pratique avait le sens d'une communion dans l'amour de la patrie et dans la fidélité au régime impérial. Nous imaginons que les diverses difficultés d'où est sorti le conflit entre la foi chrétienne et lui ont fait masse du premier jour contre l'intruse, alors qu'en réalité elles n'ont été soulevées que l'une après l'autre et sont devenues irréductibles moins vite qu'on ne le pense généralement. Il est à remarquer que les fidèles des temps apostoliques n'ont pas été *a priori*, en ce qui regarde leurs relations avec l'État, aussi pessimistes que nous sommes portés à l'être rétrospectivement ; c'est la mauvaise volonté des Juifs intransigeants qui leur donne de l'inquiétude, et non pas celle de l'autorité romaine. Tout au contraire, ils cherchent protection auprès des magistrats romains contre les fureurs de la synagogue.

Notre fâcheuse impression tient à une erreur dont j'ai déjà signalé la fréquence ; nous antidatons l'originalité chrétienne. Or, en ce qui touche son existence proprement religieuse, le christianisme naissant bénéficie vis-à-vis de l'État de l'équivoque dont il est lui-même dupe : il passe pour une secte juive ; il est couvert par la charte juive. Les disputes

entre rabbins n'étaient pas rares ; les pouvoirs publics n'en prenaient souci que lorsqu'elles dégénéraient en désordres graves ; aussi bien les agitations que la prédication apostolique provoqua dans les synagogues, ne leur parurent certainement pas mériter une attention particulière. Toutes les accusations qui accableront plus tard les chrétiens et qui se rapportent aux crimes ou délits de superstition étrangère, d'association non autorisée, de lèse-majesté, pour refus de se plier au culte de l'Empereur, même de magie, d'*indifférentisme (ignavia)*, toutes ne tomberont sur lui qu'après que l'équivoque initiale sera dissipée. Il y a lieu de croire que les Juifs font effort de bonne heure pour marquer qu'ils ne se confondent pas avec les « apostats » et qu'ils ne se privent pas de les dénoncer aux autorités romaines ; c'est pourquoi Tertullien écrit à la fin du IIe siècle que les synagogues sont les sources des persécutions (*synagogae fontes persecutionum*). Mais avant que leur malveillance ait porté ses fruits, trente ans au plus tôt après la mort de Jésus, les chrétiens n'eurent des difficultés avec l'État que lorsqu'ils furent cause ou victimes de désordres dans les synagogues, ou qu'ils se trouvèrent enveloppés dans des mesures générales de police contre les Juifs, par exemple sous Tibère et sous Claude (1). Cet inévitable

(1) Les Juifs « vel similia sectantes » sont expulsés de Rome sous Tibère : Suét., *Tib.*, 36 ; ils le sont également sous Claude : Suét., *Claude*, 25.

inconvénient mis à part, le christianisme naissant ne trouvait guère que des facilités d'expansion dans le monde romain, à ne considérer que l'action de l'État et l'organisation politique, administrative et matérielle à laquelle il présidait (1).

D'abord l'Empire romain offrait à la foi nouvelle un vaste champ d'action ; il enfermait dans ses limites tout ce qui, sur la terre habitable, semblait valoir la peine d'être gagné. En second lieu, avec Alexandre et ses successeurs, la culture et la langue des Grecs, avaient conquis l'Orient méditerranéen ; elles avaient de même envahi l'Occident après l'annexion du monde grec par Rome. De l'ensemble des mœurs et coutumes de ses divers sujets, la Ville avait fait une sorte de mélange, de syncrétisme, qui s'était ensuite répandu partout où s'étendait sa domination ; c'était la *Romanitas*, la manière d'être romaine, qui, sans faire disparaître les habitudes locales, se superposait à elles. Le même fonds d'idées était donc exploité d'un bout à l'autre de l'Empire ; les mêmes mots y étaient entendus et cette unité, encore que relative, suffisait à simplifier singulièrement la propagande chrétienne.

L'unité de vie politique de tant d'hommes sous l'immense majesté de la paix romaine (*immensa pacis romanae majestas*) n'était-elle pas en quelque sorte comme le prototype de l'unité catholique ? On

(1) Toutes les idées qui suivent sont développées dans l'ouvrage de Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 12 et ss. de la première édition.

a dit, peut-être trop, que l'Église s'était simplement installée dans les cadres de l'État, et que cet effort lui avait suffi pour acquérir du coup une organisation qui a assuré pour de longs siècles son fonctionnement et sa vie. Quoi qu'il en soit, la précision et l'uniformité de l'administration romaine, lui offraient évidemment un modèle et facilitaient ses relations avec les autorités publiques. Combien plus pénible en effet eût-il été pour elle de s'équilibrer au dessus des frontières de plusieurs états différents. Les difficultés qu'elle éprouve de nos jours à établir une politique générale et suivie sur les rapports si variables qu'elle entretient avec les divers gouvernements, en peuvent donner une faible idée.

D'autre part, l'admirable réseau des voies romaines, les grandes villes qui les jalonnaient, la facilité, la sécurité des voyages dans les provinces, étaient autant de conditions heureuses qui favorisaient les missionnaires. Les pays dépourvus de routes ne vinrent que tardivement au christianisme et les derniers *païens*, le nom même le dit, furent des paysans (1). Les premiers chrétiens ont très bien vu ces avantages que leur offrait l'Empire, et Origène proclame que Dieu à fait l'unité romaine pour faciliter la tâche des apôtres (2).

Au reste, l'État romain n'était pas intolérant en matière religieuse et il n'excluait *a priori* aucune

(1) Au propre, *paganus* veut dire habitant d'un *pagus* ou *village*.

(2) Origène, *C. Celse*, II, 30.

foi. Au regard de chacune d'elles, il ne se départait point des considérations uniquement politiques. Dion Cassius (1) met à ce sujet dans la bouche de Mécène un discours à Auguste très significatif : il lui recommande sans doute de se conformer aux usages religieux de la patrie, de forcer les autres à s'y plier, et de punir les superstitions étrangères, par respect pour les dieux nationaux, mais surtout par crainte des conjurations, des associations, des révoltes, de toutes sortes d'agitations que l'indépendance religieuse peut engendrer, tout comme l'athéisme, la magie et même la philosophie. En réalité, Auguste et ses successeurs surveillent de près les manifestations religieuses des « superstitions étrangères », à ce point qu'on a pu dire que la religion sous l'Empire n'était plus qu'une affaire de police (2) ; mais ils ne répriment que les écarts de ces cultes qui causent des désordres ou des scandales publics ; ils n'exigent donc de chaque religion « étrangère » qu'une déférence de forme au culte de l'État, le respect extérieur des croyances d'autrui et un loyalisme politique absolu.

Enfin, au temps même de la croissance du christianisme, il s'accomplit dans l'Empire une transformation commencée depuis longtemps et qui lui est favorable ; c'est ce que M. Harnack (3) appelle « la décomposition et la démocratisation de la vieille

(1) Dion Cass., LII, 36.
(2) Renan, *Évangiles*, p. 405.
(3) *Die Mission.*, p. 14.

société » ; c'est-à-dire l'égalisation progressivement établie entre les Romains et les provinciaux, entre les Grecs et les Barbares et le relèvement de la condition des esclaves. C'était là, à n'en pas douter, une préparation efficace du monde gréco-romain à l'adoption d'une religion commune et égalitaire dans son principe.

Il n'en demeure pas moins certain que le christianisme, sans le vouloir et presque sans le savoir, entamait du premier jour de sa vie, une partie dangereuse avec l'État. La suite des faits prouve qu'il y avait réellement entre eux une opposition foncière, puisque leurs relations aboutissent promptement à un conflit. On accusa bientôt les chrétiens d'être *inreligiosi in Caesares*, autrement dit de manquer au respect religieux dû à l'Empereur, de se rendre coupables de lèse-majesté (1). Dans un livre, destiné à défendre la foi contre les calomnies païennes, dans son *Apologétique*, Tertullien, à la fin du IIe siècle, avouait l'incompatibilité de principe qui éclatait entre l'Église et l'État. « Mais, dit-il, les Césars auraient cru au Christ si les Césars n'étaient pas nécessaires au siècle, ou si des chrétiens avaient pu être Césars » (2). Les choses s'arrangeront et un

(1) Tertullien, *Ad nationes*, I, 17.

(2) *Apol.*, 21 : Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si Christiani potuissent esse Caesares. — Sur l'interprétation de ce texte difficile, que le lecteur m'excuse de le renvoyer à mon *Tertullien*, Paris, 1901, in-8°, p. 38 et ss..

jour viendra où l'on verra des Césars chrétiens, mais le christianisme traversera beaucoup de tribulations avant que d'atteindre ce résultat.

En dernière analyse, la tranquillité de la prédication chrétienne reposait sur l'équivoque juive qui ne pouvait durer et la tolérance générale de l'État gardait, en dehors les Juifs, des exigences que les chrétiens ne se résoudront jamais à accepter. Le jour où l'individualité du christianisme parut clairement, la rigueur romaine eût vite écrasé la foi si elle n'eût trouvé dans la conscience religieuse, dans les aspirations, les désirs d'âme de la société gréco-romaine un appui inébranlable. Contre lui ne prévaudront ni la force de l'État, ni l'opposition du paganisme, ni la résistance de toutes les préventions populaires.

II. — Le christianisme, une fois émancipé du judäisme, se présentait à la fois comme une religion et une morale: ses apologistes faisaient même valoir avec une complaisance particulière la vertu propre qu'enfermait sa nature et qui transformait en hommes excellents des pécheurs endurcis (1). Jusqu'à quel point l'état moral, l'esprit religieux et plus généralement l'intelligence du monde gréco-romain, étaient-ils favorables à son succès ? Il nous faut, pour répondre à cette question, jeter un coup d'œil non

(1) Justin, I *Apol.*, 14 et 15 ; Tertullien, *Apol.*, 21 ; Origène, *C. Celse*, IV, 65 ; 66 ; 69 ; etc..

seulement sur la période qui a suivi la mort de Jésus, mais, en somme, sur les deux premiers siècles de l'Empire, car ce n'est qu'au courant de ces deux cents années que la foi chrétienne a pris contact avec les diverses parties de la société païenne. D'ailleurs l'évolution du monde ancien, au milieu de laquelle le christianisme intervient, avait ses origines déjà haut dans le passé : elle se développait avant lui, suivant des tendances de même sens, analogues aux siennes et c'est parce qu'il est entré dans le courant qu'il a fini par le canaliser à son profit.

Nous sommes inclinés à juger la morale et la religion du monde romain sur des témoignages suspects. D'abord sur la foi des écrivains chrétiens, qui pensent beaucoup de mal des croyances et des mœurs des païens et qui en disent peut-être encore plus qu'ils n'en pensent, comme c'est leur rôle. En second lieu, sur la foi des auteurs satiriques ou moralistes païens, qui censurent leurs contemporains avec âpreté et parti pris ; enfin, sur la foi d'œuvres certainement très particulières et qui ne nous peignent pas un milieu normal, comme, par exemple, le *Satyricon* de Pétrone (1). Surtout, nous ne tenons guère compte que de la ville de Rome et tout nous prouve que les provinces ne souffraient pas comme elle des inconvénients du cosmopolitisme. Nous

(1) Voy. Thomas, *L'envers de la société romaine, Pétrone*, Paris, 1902, in-16°.

portons donc sur la moralité du monde romain un jugement d'une sévérité exagérée ; celui-là même qu'il nous faudrait porter sur notre propre société si nous le fondions sur des documents de même ordre. Il y a longtemps qu'on a fait justice de cette exagération (1).

Ce qui nous choque surtout dans cette société païenne c'est le caractère public, et pour ainsi dire avoué, de ses vices, parce que le christianisme a imposé à nos écarts une réserve qui nous porte à sauver les apparences. Encore ne faudrait-il pas forcer cette impression elle-même, car il arrivera au gouvernement impérial de prendre des mesures de réaction morale, et il n'est pas prouvé qu'elles aient été toutes inefficaces. Certaines d'entre elles n'empruntent évidemment pas beaucoup d'autorité à la moralité de leurs auteurs ; telles sont celles de Domitien ou de Caracalla, mais il n'en va pas de même de celles des Antonins, Hadrien et Commode mis à part, et de celles de Sévère. Il ne faut pas non plus s'exagérer leur portée ; leur simple existence

(1) Marquardt, *La vie privée des Romains*, T. XIV et XV du *Manuel des Antiq. rom.* ; Friedlaender. *Les mœurs romaines d'Auguste aux Antonins.*, Trad. franç., Paris, 1865-74, 4 vol. in-8° ; la 5e édition allemande, Leipsig, 1881, est préférable. Thomas, *Rome et l'Empire aux deux premiers siècles* de *notre ère*, Paris, 1897, in-16° ; Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité*, Paris, 1856, 2 vol. in-8° ; Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, Paris, 1872, in-16° ; Havet, *Le Christianisme et ses origines*, T. II ; Duruy, *Hist des Rom.*, T. V, p. 161 ; 348 et ss. de l'édit. in-8°.

établit qu'elles avaient besoin d'être prises et que la société qui exigeait les sévérités qu'elles comportent était vraiment très corrompue; de même doit-on remarquer qu'elles ne furent observées que par intermittence puisqu'il fallut les renouveler. Mais, à tout le moins, elles prouvent que la déchéance morale de la société n'avait pas encore atteint l'inconscience, comme on le supposerait aisément. S'il en était autrement, quelles chances de succès une religion de pureté comme le judaïsme, de pureté et de renoncement comme le christianisme auraient-elles pu rencontrer dans l'universelle corruption? Or, la première a fait des recrues nombreuses dans l'Empire, et la seconde a fini par le conquérir tout entier, après des concessions indispensables à l'homme plus encore qu'au Romain.

Au vrai, l'Empereur et la haute société romaine ont parfois donné des exemples déplorables, mais il s'est toujours trouvé des hommes, qui n'étaient pas nécessairement des philosophes, pour les déclarer scandaleux. Ces hommes constituent un noyau considérable de sages qui pratiquent ces vertus que les chrétiens réclament volontiers comme leur bien propre. Le succès des moralistes et des satiriques suffirait à établir son existence : on n'écrit dans un genre que lorsqu'on sait qu'on aura des lecteurs. Or, il y a lieu de penser que le genre *moral* a été très cultivé par les poètes du I^er^ siècle (1) et la

(1) Perse, *Sat.*, I : Sive opus in mores, in luxum.

prédication morale, nous le verrons dans un instant, est la principale occupation des philosophes au second (1). A des degrés divers, Valère Maxime, Sénèque, Apollonius de Thyane, Marc-Aurèle, Perse, Juvénal, sont les types et les guides de ces hommes de bonne volonté. Le caractère de plus en plus moral et pénitent de la philosophie, les progrès du droit dans le sens de l'humanité, ceux de la bienfaisance (2) sont encore d'autres preuves. Un chrétien avouerait sans hésiter tel vers de Perse ou telle pensée de Marc-Aurèle, et il n'est pas rare que des inscriptions païennes puissent, au premier abord, soulever quelques doutes et tromper par leur air chrétien (3). Les fidèles reconnaissaient qu'elles existaient ces vertus des gentils et ils en tiraient argument pour faire honte à ceux des leurs qui ne savaient pas égaler les mécréants dans le bien (4).

Je ne voudrais pas dépasser ma pensée ; je ne doute pas que dans son ensemble la société romaine ne se conforme point à notre morale, ni même à la sienne ; mais il y avait en elle des hommes moraux ;

---

(1) Sur la prédication de Dion Chrysostome qui est un excellent type du genre, sous Trajan, voy. Duruy, *Hist. des Romains*, V, p. 426 et s..

(2) Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 404 ; Renan, *Apôtres*, p. 323 ; *Marc-Aurèle*, p. 20 ; 24 et s..

(3) Références dans mon *Tertullien*, p. 293.

(4) Renan, *Apôtres*, p. 306 et s. ; Tertul., *De cultu femin.*, II, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 19, 12 ; Zénon, I, V, *De continentia*, VI.

il y en avait dès le temps d'Auguste ; il y en a eu de plus en plus. Ils sont naturellement portés à penser du bien de la morale juive ; ils en penseront également de la morale chrétienne. La rapidité de l'extension du christianisme est un argument en faveur de leur nombre ; l'examen de l'état religieux, du monde dans lequel ils vivent va nous en fournir un autre (1).

III. — La vieille religion romaine, celle qui officiellement occupait dans l'Empire la première place, était très différente de ce que nous sommes habitués à considérer comme une religion, c'est-à-dire un ensemble de conceptions propres à donner à l'homme le sens de sa vie et de sa destinée (2). C'était un *animisme* devenu anthropomorphisme (3) et qui n'avait pris quelque consistance et quelque poésie

(1) Voir Boissier, *La religion rom. d'Auguste aux Antonins*, édit. in-12° ; J. Réville *La religion rom. sous les Sévères*, Paris, 1886, in-8° ; Marquardt, *Le culte chez les Rom.*, 2 vol. in-8°, trad. Brissaud, formant les T. XII et XIII du *Manuel des Antiquités.*

(2) Tolstoï, *Ma religion*, Paris, s. d., in-8° ; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et l'Histoire*, Paris, 6e édition, 1901, in-8° ; James, *The Varieties of Religious Experience*, London, 1903, in-8°.

(3) On appelle *animisme*, l'attribution générale d'une âme à toutes choses, aux objets aussi bien qu'aux hommes et aux animaux. Voy. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. française, Paris, 1896, in-8°, p. 50. L'anthropomorphisme est l'attribution d'une forme humaine aux dieux.

qu'en superposant la mythologie grecque à ses médiocres imaginations. Elle ne comportait pas de dogmes, pas de théologie, pas même de morale, mais seulement des préceptes méticuleux qui se rapportaient à des cérémonies (*sacra*). Les unes intéressaient la famille seule (*sacra privata*), les autres la Cité et l'État (*sacra publica*). Parmi elles, il n'y avait vraiment pas de place pour une conscience religieuse. Au sens premier, le mot *religio* veut dire *scrupule* et le mot *pietas* signifie *sentiment du devoir*. Nous sommes donc en présence d'une forme de religion rituellement très compliquée, métaphysiquement élémentaire, et très voisine encore de celle du sauvage, effaré au milieu de ses *totems* et de ses *tabous*. Il s'en suit que le sentiment religieux, très vivant de sa nature et toujours en révolte contre l'immobilité que cherchent à lui imposer les rites, s'évade très vite de la mythologie officielle, où il ne trouve point à s'alimenter. En d'autres termes, la religion romaine et le sentiment religieux qui l'accompagne n'évoluent pas ensemble et parallèlement. D'ailleurs, de bonne heure, les gens de Rome vinrent au contact de formes religieuses autres que les leurs, à la fois plus larges et plus souples; et ce fut en vain que le Sénat essaya de repousser l'invasion des mythes et celles des cultes étrangers. En définitive, la mentalité religieuse du temps qui nous intéresse ici s'est faite par agglomération autour d'un fonds romain d'idées qui sont venues de tout l'Empire. Cette opération a été facilitée et

par l'absence de dogmes dans la religion officielle et par cette croyance très romaine qu'en tout dieu de n'importe quel peuple il y a quelque chose de divin.

La religion romaine, j'entends le syncrétisme gréco-romain établi autour des divinités italiques et grecques, avait depuis longtemps dépassé la période de la foi dans l'esprit des gens éclairés, au début du premier siècle de notre ère. Deux cents ans auparavant, la Grèce avait déjà implanté à Rome son rationalisme philosophique et son scepticisme issu d'Evhémère, qui prétendait que les dieux n'étaient que des hommes remarquables, divinisés par leurs admirateurs (1). Cependant, les *sacra* des ancêtres s'étaient maintenus ; les uns, les privés, par habitude, les autres, les publics, par respect d'une tradition vénérable, à laquelle la superstition attachait encore la fortune de Rome. « C'est par la religion que nous avons vaincu le monde », avait écrit Cicéron (2). C'était l'opinion commune ; nous la retrouvons sous la plume de Valère Maxime comme sous celle de Tite-Live (3), et elle se range encore parmi les grands arguments de Celse dans l'ouvrage qu'il écrivit contre les chrétiens, vers le milieu du IIe siècle (4). Les apologistes du christianisme se sont appliqués

(1) Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 129 et p. 371 et ss. ; Duruy, *Hist. des Rom.*, II, p. 6.

(2) Cic. *De har. resp.*, 9.

(3) Val. Maxime, *Factor. et dictor.*, I, 1, 8 ; Liv., VI, 41.

(4) Renan, *Marc-Aurèle*, p. 351.

à la réfuter (1). Aussi bien le scepticisme n'atteignait pas le peuple ; « la religion des esclaves romains retardait de plusieurs siècles sur celle de leurs maîtres » (2) et les gens instruits pensaient généralement que les fables religieuses étaient bonnes pour les hommes de petit état (3). Les dieux inférieurs, patrons de quartiers ou de corporations, gardaient aussi leurs fidèles sincères. Cependant Auguste et ses successeurs, sentant tout l'intérêt politique et social que pouvait présenter la consolidation d'une religion dont ils étaient les chefs, firent un sérieux effort pour la restaurer. Nul doute qu'ils n'aient voulu ramener à elle la foi qui l'abandonnait, en la mettant d'accord autant que possible avec les exigences d'un sentiment religieux plus affiné qu'il n'était au temps de la fortune des vieux mythes (4). Par la force des choses, les réformateurs impériaux se trouvèrent impuissants à créer la foi qu'ils décrétaient, et, en attendant qu'elle renaquit, ils durent se contenter de rebâtir des temples, de rétablir des collèges de prêtres, de régler des cérémonies et d'en imposer à tous le respect extérieur. Ce faisant, ils restaient dans la tradition de la religion romaine, car, lorsque Sénèque, par exemple, s'écriait : « si tu veux te rendre les dieux propices, soit vertueux ;

(1) Tertullien, *Apol.*, 25 ; Min. Félix, *Octav.*, 25.

(2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, T. II, p. XV.

(3) Références dans Renan, *Apôtres*, p. 341.

(4) Havet, *Le christianisme*, T. II, pp. 163-165 ; 173-177 ; Boissier, *Religion romaine*, T. I, p. 82 et s..

c'est leur offrir un hommage suffisant que de les imiter » (1), il prétendait introduire dans le panthéon romain une idée morale qui lui était étrangère. Il en allait de même du prêtre inconnu qui avait fait écrire au fronton du temple d'Esculape à Lambèse : « Entre ici bon, sors en meilleur » (2).

En apparence, la religion romaine de la fin du IIe siècle, c'est donc la vieille religion de la Ville. Tous les anciens dieux ont leurs temples, leurs prêtres et les honneurs qui leur sont dus ; à vrai dire, sa mythologie ne trouve de crédit que parmi les hommes grossiers et ignorants ; il n'y a même plus guère que les chrétiens pour la prendre au sérieux et batailler contre elle. Toutefois, fortifiée du culte des Empereurs (3), cette religion conserve sa valeur politique et sociale : Tertullien peut écrire (4) : « Nous blessons les Romains et on ne nous considère pas comme des Romains, parce que nous ne rendons point de culte au dieu des Romains ». On n'est en effet un bon citoyen que lorsqu'on attache aux *sacra* de l'État un respect visible et sincère : c'est là un fait capital.

Cependant, il s'est constitué vers la fin du premier siècle et surtout à partir du milieu du second, un noyau de païens instruits et pieux qui s'efforcent de

(1) *Epist.*, 95, 50.

(2) Bonus intra melior exi : *Corpus inscr. lat.*, VIII, n° 2584.

(3) Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux Empereurs romains*, Paris, 1890, in-8°.

(4) *Apol.*, 24.

rester dans les formes de la religion gréco-romaine et se contentent d'épurer sa mythologie (1). Nous saisissons dans leur tentative une manifestation particulière d'un phénomène général : le sentiment religieux a dépassé même la restauration officielle. Depuis Auguste, il progresse sans cesse et, au commencement du III^e^ siècle, si le scepticisme n'est pas détruit (2), il est vaincu : l'aristocratie rationaliste, décimée par les empereurs, peu prolifique et dédaigneuse du vulgaire, n'a plus d'influence, et paraît submergée sous la religiosité générale. Le troisième siècle va être dévot.

IV. — On s'est demandé quelles avaient pu être les causes de cette étrange évolution, que les efforts d'Auguste n'avaient pu provoquer et qui s'affirmait deux siècles après lui. On en a découvert plusieurs et il est difficile d'apprécier la part d'action de chacune d'elles.

D'abord le régime impérial rendait toute activité politique sérieuse impossible et les hommes qui pensent, ne trouvant plus dans les occupations qu'elle crée un aliment suffisant, se jettent dans la spéculation religieuse. En second lieu, la philosophie abandonne le rationalisme et verse dans le mysticisme. C'est là une raison considérable. Dans les

(1) Arnobe, *Adversus nationes*, III, 7.

(2) Lucien est un sceptique et Clément d'Alexandrie, *Strom*,. VI, 1, 1, nous parle de δοξόσοφοι = qui se croient sages, qui semblent être des sceptiques rationalistes.

derniers temps de la République il y avait eu à Rome conflit entre plusieurs doctrines philosophiques : Le *Spiritualisme éclectique* de Cicéron, fondé sur la notion de l'unité et de l'action de la Providence divine, sur l'immortalité de l'âme, sur la liberté et la responsabilité de l'homme, et sur l'idée, assez vague d'ailleurs, d'une vie future comportant récompense ou châtiment ; — le *Stoïcisme*, parvenu par une exégèse arbitraire et subtile, à fondre tous les dieux en un seul, partout répandu dans la nature et l'animant de son souffle ; — l'*Épicurisme*, plus ou moins déformé, qui, de ses dieux incorporels, impassibles et inactifs, conduit au scepticisme complet.

Au premier siècle de l'Empire, le stoïcisme, sans faire disparaître ses rivaux, prend le pas sur eux. Mais il exigeait une puissance de volonté et une moyenne de vertu qui éloignait de lui les âmes médiocres ; il fut d'ailleurs durement éprouvé par Néron et d'autres tyrans impériaux et il ne tarda pas à être débordé. On peut considérer justement Marc-Aurèle comme le dernier des Stoïciens et au second siècle la philosophie dominante est un éclectisme à fond platonicien, à tendances nettement métaphysiques et morales. Elle admet donc en principe l'antagonisme de l'esprit et de la matière, de l'âme immortelle et du corps périssable. Dieu, perfection suprême est, dans son essence, inaccessible à l'homme, mais il se manifeste à lui par la conscience et par l'harmonie de la création. Il n'a pas créé le

monde du néant, mais il l'a organisé et en ce sens il est bien « l'auteur et le père de cet Univers » (1). Cependant sa perfection ne peut entrer en contact direct avec la matière ; il a donc seulement conçu dans son intelligence, les *Idées* abstraites dont les choses sensibles sont la matérialisation. Ces Idées, mues par son Verbe (*Logos*), grand médiateur de son action et de sa volonté, deviennent les facteurs véritables de la Création. Elles sont quelquefois personnifiées et portent alors le nom de démons, de génies, mais leurs fonctions sont toujours les mêmes : elles agissent pour Dieu. C'était là, remarquons-le, une conception commode pour conserver le polythéisme tout en se débarrassant de ce qu'il pouvait avoir de gênant, car chacun était libre de considérer son dieu favori comme le Dieu suprême et le Démiurge, c'est-à-dire le créateur, et de réduire les autres divinités à n'être que ses agents, ses *hypostases* (2).

La philosophie admet aussi, avec l'immortalité de l'âme et l'action constante de la Providence, l'idée de peines et de récompenses futures. Platon avait entrouvert la porte de sa métaphysique à l'orphisme, religion d'origine populaire. Elle enseignait que l'homme, descendu des Titans qui avaient tué et

(1) Platon, *Timée*, 28 : ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

(2) On trouvera un bon exposé des idées religieuses de Platon dans Decharme, *Critique des traditions religieuses*, p. 181 et ss. ; voir aussi Gomperz, *Les Penseurs*, II, p. 641 et s..

mangé Dionysos Zagreus, portait en lui le péché originel, conséquence du crime de ses ancêtres et aussi une part de l'essence divine de leur victime absorbée par eux et identifiée à leur être. L'âme devait donc, par une série de transmigrations, subir une purification au terme de laquelle elle trouverait une béatitude vague, mais infinie ; l'initiation aux mystères orphiques en hâtait l'avènement. Cette introduction de l'orphisme et de ses puérilités dans la philosophie pouvait avoir de graves inconvénients en ce qu'elle favorisait les niaiseries des thaumaturges et les entreprises des charlatans. Comme, d'autre part, les méthodes platoniciennes engendraient aisément l'abus de la logique transcendantale sans fondement dans la réalité, toutes ces spéculations ne sont guère solides. Ceux qui les acceptent n'en éprouvent aucune inquiétude ; ce qui leur importe, c'est le but de toute cette métaphysique : elle prétend expliquer à l'homme le monde dans lequel il vit et le sens de la vie qu'il y mène ; elle aboutit à l'affirmation de la Providence, à l'espoir d'une autre vie, heureuse ou malheureuse pour chaque homme, selon qu'il se sera bien ou mal conduit dans son passage sur la terre.

Plutarque notamment s'attache avec une application particulière à l'expression de ces idées

---

(1) Decharme, *op. cit.*, p. 201 et s. ; J. Girard, Le *Sentiment religieux en Grèce*, Paris, 1887, in-16° ; p. 187 et ss. ; Art., *Orphici* dans le *Dict.* de Daremberg et Saglio.

consolantes, que toutes les écoles philosophiques finissent par accepter (1). On conçoit aisément qu'avec de telles préoccupations la philosophie soit aussi morale que métaphysique. Elle l'est au point de devenir une sorte de religion et de révélation ; c'est sous ces espèces qu'elle se présente chez un Apulée, ou un Apollonius de Thyane. Selon l'opinion commune, d'ailleurs, un philosophe est d'abord un homme qui a fait vœu de mener une vie édifiante ; il doit marquer sa vocation par la sévérité de son costume et la gravité de son maintien. Suivant la belle expression d'Apollonius, il marche sans cesse « sous les yeux de la vertu », et jusqu'au fond du plus affreux désert, il se sent observé par elle (2). Un idéal le soutient, une abstraction qui donne parfois l'illusion de l'existence : il conçoit qu'il se trouve en dehors de la cité humaine, une cité philosophique dans laquelle se réfugient les grandes âmes, loin des agitations vaines. C'est proprement la Cité de Dieu et certaines pages où Lucien la décrit font songer à Saint Augustin (3).

Sa révélation morale, le philosophe ne la garde pas jalousement pour lui ; il en fait profiter tous les hommes de bonne volonté, et la prédication publique, et même rétribuée par l'État sous les Antonins, ou privée et prenant la forme d'une direction de conscience, est tout à fait courante au premier et

(1) Decharme, *op. cit.*, p. 413 et ss..
(2) Philostrate, *Apoll.*, I, 35.
(3) Lucien, *Hermot.*, 24.

surtout au second siècle. Entre les mains de ces *sages*, la morale devient un art raffiné, une discipline qui enveloppe toute la vie (1).

En réalité, ne nous y trompons pas, il n'y a plus en ce temps là de vraie philosophie, mais seulement des philosophes ; plus de véritable système, mais un syncrétisme qui n'exclut pourtant pas les disputes entre les représentants des soi-disant vieilles écoles. Lucien a entassé les railleries sur la prétention, le vide, les vigoureuses inimitiés de tous ces hommes dont le vulgaire admire de confiance la belle barbe et l'austère manteau (2). Peu nous importe ; leurs tendances seules sont pour nous intéressantes et elles sont claires. Mais évidemment, et ce sera pour la foi chrétienne un avantage singulier, l'acquisition de la *sagesse* philosophique exige des études longues et une culture intellectuelle développée. Elle-même n'est point simple ; elle s'embarrasse de discussions obscures et subtiles ; elle se heurte à des contradictions nombreuses ; c'est pourquoi elle reste inaccessible aux hommes du commun : longemps avant que Saint Augustin ne le remarque pour en triompher, Lucien l'aura proclamé (3).

---

(1) De Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, in 8°, p. 102 ; C. Martha, Les *Moralistes sous l'Empire romain*, p. 1 et ss. ; 215 et ss, ; Renan, *Marc-Aurèle*, p. 41 et s. ; Ch. Guignebert. *Tertullien*, p. 418 et s..

(2) *Hermot.*, 7 et 8 ; *Ménippe*, 4 et 5 ; *La double accusation*, 11 ; *Le Banquet*, 21 ; etc..

(3) Ch. Guignebert, *Tertullien*, p. 422.

Mais, dira-t-on, cette déviation mystique de la philosophie explique mal la religiosité des hommes du second siècle, car elle a besoin elle-même d'être expliquée ; elle a une cause. Il est vrai : cette cause, c'est la nullité de la science. Les traits abondent (1) qui nous prouvent qu'à cette époque, non seulement les connaissances précises font défaut, mais encore l'esprit scientifique qui permettrait d'en acquérir. D'un bout à l'autre de la période impériale, les écrits des prétendus savants sont pleins d'on-dits, non vérifiés et souvent absurdes. Ni Pline, ni Sénèque, ni Galien, ni Apulée, ni Censorinus, ne savent vraiment *voir*, et ne comprennent la valeur d'une expérience. Il faut avouer que nous n'avons pas les œuvres de tous les hommes que les auteurs nous signalent comme des savants originaux. Si quelqu'un d'entre eux avait trouvé quelque chose de vraiment nouveau, ou seulement une méthode de recherches, des compilateurs infatigables, comme Pline, ne nous en auraient-ils rien dit? Quel fondement solide un empirisme incertain, qui ignore le doute préalable autant que l'expérience féconde, peut-il donner à la spéculation philosophique? Cette dernière fuit la raison, s'évade des faits, parce que ni l'une ni les autres ne savent plus lui fournir un aliment substantiel. Les hommes se trouvent donc sans armes contre le mysticisme dévot : l'Orient en renferme d'inépuisables réserves

(1) J'en ai réuni quelques-uns dans mon *Tertullien*, pp., 424 et ss..

qui s'épancheront librement sur le monde gréco-romain, surtout lorsqu'avec la famille des Sévères, l'Afrique et la Syrie s'installeront ensemble dans le palais impérial. Le christianisme agira dans le même sens, et il est probable que les Romains qui l'ont vu grandir ne l'ont bien distingué de ses sœurs, les autres religions orientales, qu'à son exclusivisme intolérant.

Il est enfin une dernière cause qui, plus que toute autre, explique que les hommes du IIe siècle aient abandonné la claire raison et se soient jetés dans la dévotion aveugle. Ils avaient cru trouver le bonheur sur terre, et après avoir épuisé, sans le découvrir, les raffinements de leur civilisation, du milieu de leurs jouissances stériles, ils avaient vu surgir des calamités, restreintes à Rome sous des tyrans comme Caligula, Néron ou Domitien, mais étendues à tout l'empire dans la période qui va de la mort de Marc-Aurèle à celle d'Alexandre Sévère (180-235). Leurs espérances de bonheur humain leur paraissent alors vaines, et ils en viennent à réfléchir sur leur propre existence, à se demander si elle a un sens et un but, et ce que peut être sa fin (1). De nos jours, c'est en arrêtant son esprit sur les premiers symptômes de sa décadence physique et sur la pensée de la mort inévitable, que Tolstoï est devenu chrétien. Des

(1) Apulée, fragment 20 : Principium vitae obitus meditatio est : « Le principe de la vie (morale) c'est la méditation sur la mort ».

hommes dispersés dans les trois premiers siècles, comme Apollonius de Thyane, Apulée, Plotin, Porphyre, qui sont restés païens, et d'autres qui ont trouvé la sécurité dans le christianisme, comme Justin, Tatien, Tertullien, Cyprien, Arnobe, sont tous dans un état d'esprit analogue et vont tous à la dévotion, au mysticisme, à la révélation, parce que leur raison ne leur donne pas la solution des problèmes qui les inquiètent.

Cette dévotion ambiante s'exprime par la foi au miracle: le surnaturel est partout; la magie et toutes les sciences occultes le provoquent et l'exploitent. Tous espèrent que cette vie de misère et de découragement trouvera ailleurs une compensation, sous condition de la gagner ici-bas par la *piété* et la *sainteté*, les deux mots étant pris dans leur sens chrétien. On voit là une ébauche de la doctrine chrétienne du péché, de la pénitence, de la purification. Apollonius de Thyane est un ascète. L'ascétisme serait en effet le terme logique de cette évolution mystique et morale; mais la civilisation hellénique et les habitudes invétérées des hommes de l'Empire y répugnaient trop pour qu'il ait pu se produire autrement qu'à titre d'exception individuelle.

V. — Il n'était point facile de faire une religion à la taille de ce sentiment religieux évidemment très exigeant et le problème ne reçut du paganisme que des solutions confuses.

On tenta de superposer à la vieille religion hellénoromaine, un certain nombre d'idées morales qui lui étaient réellement étrangères ; on se mit à parler des dieux, débarrassés des légendes olympiques, comme d'êtres justes, bons et purs. Cette tentative paraît avoir été conduite avec méthode, surtout au début du III^e^ siècle, dans l'entourage d'Alexandre Sévère (1), mais les œuvres de Plutarque, à fin du I^er^ siècle, suffiraient à prouver qu'elle n'était pas nouvelle dans son principe. On s'efforça même d'adjoindre à cette morale divine, une théologie dont Virgile, en s'inspirant de l'orphisme, avait posé quelques principes au VI^e^ livre de son *Enéide*. Nous n'en saisissons, il est vrai, l'épanouissement qu'au IV^e^ siècle, chez les commentateurs de Virgile, Servius et Macrobe, ou chez Julien l'Apostat. Elle n'était rendue possible que par une déformation profonde des vieux mythes et elle demeurait très insuffisante.

On développa aussi dans un sens mystique certaines parties de la religion traditionnelle restées confuses et vagues : tel fut, par exemple, le culte des démons, des génies et des Junones pour les femmes ; le Génie finit par devenir une sorte d'ange gardien

(1) Ce fut à son usage que Philostrate rédigea sa *Vie* édifiante d'Apollonius de Thyane, qu'il présente à ses lecteurs comme l'idéal de la sainteté païenne. — Édition Kayser (Teubner) ; traduction Chassang. — Alexandre Sévère, règne de 222 à 225 ; sur ses idées et celles de son entourage, voy. J. Réville, *Relig. rom.*, p. 258-282.

personnel, une figuration de la Providence, en même temps qu'un guide moral ; cependant que certains voyaient en lui une forme de la survivance, l'âme séparée du corps devenant un démon (1). Ces deux impressions se dégagent de beaucoup de contradictions et d'obscurités (2).

Tous ces développements exécutés sur les thèmes du polythéisme gréco-romain avaient l'inconvénient de ne pouvoir échapper à leur caractère artificiel et d'être trop souvent fondés sur l'abstraction ; ils répondaient donc imparfaitement aux désirs qui les avaient inspirés. C'est dans leur impuissance qu'il faut chercher l'explication principale du succès que rencontrèrent dans la société de l'Empire la plupart des religions orientales et africaines. Elles portaient en elles surabondamment les préoccupations qui étaient alors courantes, et, par une action réciproque, leur mysticisme et celui auquel aspirent les Gréco-romains se confirmeront et se préciseront. Mal vues à leur début à Rome, sous la République, elles ont peu à peu triomphé de la mauvaise volonté de l'État. D'ailleurs elles sont autorisées et *légales* dans leur pays d'origine, ce qui leur donne une assiette solide. Elles ont, au II^e^ siècle, une fortune si soudaine qu'elle serait inexplicable si nous ne connaissions l'esprit public que nous venons d'étudier.

---

(1) Max. de Tyr, *Diss.*, 14, 8 ; 15, 6. Bien entendu, le mot *démon* a ici le sens d'être divin.

(2) Ch. Guignebert, *Tertullien*, pp. 232 et ss..

Notons le bien, les raisons qui les favorisaient sont celles qui favoriseront aussi le christianisme ; elles répondent au même état d'âme et il y a entre elles et lui, dès qu'il a pris quelque développement, d'étranges ressemblances, perçues par les chrétiens eux-mêmes et parfois, à nos yeux, bien inquiétantes (1). Qu'on veuille bien relire la fin des *Métamorphoses* d'Apulée, qui nous décrit diverses cérémonies du culte d'Isis ; on y verra une procession, un miracle destiné à convaincre les incrédules, un baptême de navire, une prière publique pour l'Empereur, le sénat, les chevaliers, tout le peuple, les navigateurs et la prospérité de l'Empire et des détails de rituel si voisins du christianisme que l'hypothèse d'une parenté s'impose.

Sans doute ces diverses religions orientales présentaient entre elles de grandes différences, mais elles offraient aussi plusieurs caractères communs qui les dominaient. Toutes parlaient à l'imagination et aux sens (2). Tous les désirs et presque tous les goûts trouvaient à ce point de vue satisfaction en elles. Leurs symboles étaient multiples et souples, et enfin elles renfermaient une grande puissance de contagion. — Toutes étaient mystérieuses ; elles cachaient des révélations qu'elles disaient profondes sous des initiations plus ou moins compliquées, et

(1) Les textes essentiels sont groupés dans G. Anrich. *Die antike Mysterienwesen*, ch. III.

(2) Textes dans J. Réville, *La Religion romaine*, pp. 54-95.

elles plaçaient leur initié dans une position éminente à l'égard du profane, qui achevait de lui faire prendre au sérieux l'enseignement qu'il avait reçu (1). — Toutes affichaient les plus hautes prétentions morales (2) ; elles multipliaient les purifications et au besoin les pratiques ascétiques. Elles avaient une souplesse d'adaptation aux exigences des situations particulières et des circonstances beaucoup plus grandes qu'on n'aurait pu le croire au premier abord ; l'interprétation symbolique les sauvait du sensualisme grossier de certains de leurs mythes. Plusieurs d'entre elles, d'ailleurs, se développaient autour de divinités très pures, telles que la Virgo Caelestis de Carthage, ou Mithra. — Enfin elles étaient toutes mystiques (3). Toutes exprimaient sous des symboles plus ou moins clairs, l'idée de l'immortalité de l'âme, de l'espérance du salut et de la nécessité de la pureté et du repentir pour l'atteindre.

De l'ensemble de leur révélation et de leurs dogmes, on pouvait donc tirer une métaphysique dont les traits essentiels sont les suivants (4). Il y a dans l'homme un dualisme, une séparation tranchée entre le corps et l'âme. L'âme descend d'un monde supraterrestre et porte en soi la vie éternelle, ou les moyens de l'atteindre. Elle vient *de* Dieu, qui est

(1) J. Réville, *op. cit.*, pp. 174 et ss..
(2) Marquardt, *Culte*, I, p. 105.
(3) J. Réville, *op. cit.*, pp. 54-95.
(4) Harnack, *Die Mission*, pp. 24 et ss..

nettement distinct du monde. La conséquence de cette séparation, c'est la *sublimisation* de la divinité, laquelle est ineffable, mais, en même temps, est toute grandeur et toute bonté, impossible à figurer, mais cause première de toutes choses. Inversement, le monde est abaissé : la conviction s'établit que l'âme, en s'unissant à la chair, s'est avilie et dégradée et qu'elle doit aspirer au salut, à la délivrance du monde, de la chair, du fini, de la mort. Ce salut est conçu comme une vie éternelle et un retour à Dieu, vers lequel on doit être guidé par un Sauveur (1) ; les mots *Sôter* et *Sôtéria* (σωτήρ, σωτηρία) qui l'expriment, prennent un sens nettement eschatologique. Nombre d'inscriptions portent : *Pour le salut de l'âme* (*Pro salute — Pro incolumitate animae*). Ce salut est lié à la *connaissance*, (*gnose*), c'est-à-dire à la révélation des moyens de l'atteindre et à l'expiation : l'âme qui *sait* et qui est *pure* sera sauvée. Il n'y a pas accord sur la voie à suivre pour trouver le Sauveur ; les uns croient le rencontrer dans la vieille religion épurée ; d'autres dans les *Mystères* qui l'accompagnent ; d'autres dans les cultes orientaux, dans l'*intercession* de Mithra, d'Isis ou de la Mère des Dieux ; d'autres, moins nombreux, dans le seul effort de l'âme. Quel que soit d'ailleurs le moyen de salut choisi, il doit enfermer en lui une force divine, une consécration, *un sacrement*, auquel il

(1) Apulée, *Métam.*, IX : Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae (Isis) manu posita.

emprunte toute son efficacité. Enfin, l'idée s'établit que la conception du monde, la religion et la discipline morale de l'individu, constituent un *tout*, peut-être formé par syncrétisme, mais en soi très exclusif et parfaitement indépendant dans son principe, de l'État, de la société, de la famille, de la condition particulière de chaque homme. Autrement dit, un individualisme, un *humanisme* religieux très net, remplace dans la conscience l'ancien *nationalisme* des cultes grecs et latins. Sans doute il y a dans le détail de ces conceptions bien des obscurités, des hésitations et des incohérences, parce qu'elles manquent d'une direction commune, mais lorsqu'on rapproche leurs tendances générales de celles qui conduiront le christianisme, on comprend qu'il ait réussi dans le monde gréco-romain et aussi qu'il n'ait pu s'y défendre de l'invasion d'idées qui, quoique voisines des siennes, l'ont chargé d'éléments étrangers à son *essence*.

Il va de soi que tous les hommes n'arrivaient pas à fixer leur dévotion dans les limites de cette métaphysique mystique, non pas parce qu'elle leur était inintelligible, car, le christianisme nous l'a surabondamment démontré, les formules théologiques n'ont pas besoin d'être comprises pour être acceptées, mais parce que tous n'avaient pas occasion d'en acquérir les éléments. De ces religions du monde entier (1) qui

(1) Arnobe, *Adv. nat.*, VI, 7 : Roma est cultrix numinum cunctorum.

affluent à Rome, le dévot naïf adore tous les dieux ; l'homme plus réfléchi choisit les objets de son culte et combine à son gré, parmi les innombrables croyances, les cadres de sa foi personnelle. A la *Romanitas* des mœurs, qui est une combinaison générale des coutumes universelles, correspond le syncrétisme individuel, qui est une combinaison des religions. Le sage, l'initié avancé dans la connaissance, superpose à l'anarchie des dieux, l'idée unifiante du *divin* en soi et tout ou partie du système métaphysique qui en découle. Ce résultat, au premier abord paradoxal, qui consiste à fonder l'unité de Dieu sur la multitude des divinités, s'explique pourtant sans peine : chaque religion met son culte en avant, élève son dieu au-dessus des autres et tend à les absorber tous en lui, à ne les considérer que comme ses *fonctions* diverses personnifiées. Le néoplatonisme et toute la philosophie, avec ses *logoi* et ses *hypostases*, favorise singulièrement cette position (1). Et ainsi chacun, dans cet élan universel vers le divin, s'élève plus ou moins haut selon ses forces, selon sa capacité de foi et selon ce qu'il a acquis de métaphysique.

Ce singulier syncrétisme provoque chez nous deux étonnements. D'abord ces religions, ces cultes, ces pratiques vivent côte à côte, se tolèrent, se prêtent

(1) Apulée, *Métam.*, XI : Adest tibi dies votis assiduis exoptatus quo deae multinominis divinis imperiis, per istas meas manus piissimis sacrorum arcanis insinueris.

leurs bons offices et au besoin se donnent réciproquement l'hospitalité, non seulement entre croyances voisines, comme celles qui s'attachent par exemple à Isis, Sérapis et Osiris (1), mais encore entre dévotions beaucoup plus éloignées (2). Ce phénomène tient, comme le syncrétisme lui-même, à la tendance de chaque grand dieu à s'universaliser, à empiéter sur les fonctions de tous les dieux. Ses fidèles, retrouvant chez d'autres que lui les attributions qu'ils lui prêtent, sont portés à ne voir en eux que des formes variées, des expressions diverses de sa divinité, par conséquent à les admettre à côté ou au dessous de lui. En second lieu, l'État accepte cet extraordinaire pandæmonium ; il n'exclut de sa tolérance que les cultes dangereux pour la sécurité publique et qui comportent des sacrifices humains, comme celui de Moloch, ou le druidisme gaulois. Il s'est évidemment fait prier pour admettre l'existence régulière des autres religions en dehors de leur pays d'origine ; il a finalement cédé, parce que la force de l'opinion et de la pratique l'entraînait malgré lui ; surtout parce que toutes les religions et tous les syncrétismes, mis à part le judaïsme, qui avait son régime spécial, restaient déférents à l'égard des dieux et des *sacra* officiels.

(1) Apulée, *Métam.*, XI, in fine.

(2) *Métam.*, IX, 10 : la Mère des Dieux, de Phrygie, et la déesse Syrienne sont qualifiées de *sœurs*. Voy. Cumont, *Mithra*, p. 333 : le dieu Mithra se met sous la protection du clergé phrygien.

Concluons. — Sous la grosse et choquante immoralité qui a si largement défrayé les déclamations chrétiennes, se développent dans la société romaine de profondes aspirations morales, telles qu'elles envahissent la conscience religieuse et modifient les religions au premier abord les plus réfractaires à la pureté. Il y a des hommes nombreux qui ne comprennent la vie que vertueuse ; quelques-uns ne cherchent d'autres récompenses que la satisfaction de leur conscience ; la plupart veulent que leurs efforts aient un but et une rémunération en dehors d'eux.

Sous les sottises, les grossièretés de tout ordre, le formalisme desséchant, ou le ritualisme sensuel, sous la confusion, l'incohérence des dieux et des cultes, une foi se précise de plus en plus : celle à l'immortalité de l'âme, qu'une vie future attend, heureuse ou malheureuse, selon les vertus ou les vices terrestres de l'homme qu'elle a animé ; la foi à une Providence, qui confine à un Dieu unique, dont toutes les divinités ne seraient que des noms, des fonctions personnifiées, des manifestations. Ce sont ces tendances encore vagues dans leur expression, c'est cette foi encore incertaine dans sa direction, qui ont conduit durant le premier siècle tant de prosélytes au judaïsme ; ce sont elles qui, affermies au second siècle et au troisième, assureront le triomphe du christianisme ; elles sont spécifiquement chrétiennes. Dès maintenant, le christianisme nous apparaît comme la mise en forme la plus claire, la

synthèse la plus satisfaisante des désirs et des idées religieuses de l'époque où il est né ; il ne se distingue pas des aspirations de ceux qu'il a gagnés, par son originalité ; il les a conquis par sa souplesse, son ampleur, sa clarté et sa puissance d'expression. Il ne s'est pas imposé sans luttes, même à ceux qui semblaient le plus près de lui, parce qu'au lieu de se juxtaposer aux autres religions, de se présenter comme un nouvel élément de syncrétisme, il s'est donné comme la vérité unique et révélée ; il a déchaîné contre lui la résistance de toutes les autres religions, surtout celle de l'État et il a fallu du temps, il a même fallu que, bon gré mal gré, il devînt syncrétiste, en prenant à ses rivaux ce qu'il pouvait s'incorporer sans périr, pour que les hommes s'aperçussent qu'en lui était le repos et la sécurité qu'ils demandaient en échange d'une capacité de foi presque sans limites.

Ce caractère d'exclusivisme agressif qui a causé tant de périls au christianisme, mais qui a finalement assuré son triomphe et sa vie, il le devait à ses origines juives.

CHAPITRE V.

LES FAITS DE LA VIE DE JÉSUS.

I. Incertitude de notre information sur la vie de Jésus. — Caractère de construction subjective des ouvrages qui en traitent. — La question de l'existence de Jésus. — II. La naissance : Bethléem ou Nazareth ? — La date. — La légende du davidisme et les généalogies. — La naissance miraculeuse. — Le nom de Jésus. — Obscurité de son enfance. — Sa famille : a-t-il eu des frères et des sœurs ?. — Traditions contradictoires sur sa personne physique. — III. La vie publique. — Ses débuts. — La prédication de Jean le Baptiste. — Rapport vrai entre Jésus et le Précurseur. — Le baptême. — Caractères de la prédication du Christ. — Son succès. — Sa durée. — IV. La mort de Jésus. — Le voyage à Jérusalem. — La passion : divergences des récits que nous en avons. — Les auteurs vrais de la mort de Jésus. — La réalité de la crucifixion. — V. La résurrection. — Les récits de Paul et des synoptiques. — Leurs éléments : le tombeau vide et les apparitions. — Impossibilité d'une solution objective et sûre. — VI. Conclusion : à quoi se réduit notre connaissance historique de la vie de Jésus.

I. — Le christianisme rapporte son origine à Jésus-Christ. La tradition orthodoxe prétend posséder son histoire humaine dans les Évangiles, mais nous savons qu'ils ne nous ont conservé que des témoignages lointains, indirects, souvent contradictoires, toujours

arbitrairement ordonnés, tout à fait étrangers au souci de la précision et de la vérité objective (1). Pris en eux-mêmes, d'ailleurs, ils sont très incomplets et laissent sans réponse quantité de questions que se pose l'historien le moins exigeant. Or, à proprement parler, nous n'avons point sur Jésus d'autres renseignements que ceux qu'ils nous offrent. Paul ne s'est jamais intéressé qu'au Christ crucifié et ne consacre au Fils de l'homme que quelques phrases sans grande portée ; il en est de même des autres écrits du Nouveau Testament, et le fameux passage relatif à Jésus que nous trouvons dans Josèphe (2) est trop suspect, à tout le moins d'interpolation, pour être pris en sérieuse considération. Nous n'y apprenons d'ailleurs rien que nous ne sachions d'autre part. C'est pourquoi, il n'est point exagéré de dire qu'en l'état actuel de nos sources, il nous est impossible de nous représenter la vie de Jésus avec une probabilité suffisante d'exactitude. De gros livres ont été écrits sur elle, mais ce sont des œuvres d'édification, sans valeur scientifique, dont les auteurs ont seulement pris la peine d'agencer les traits épars dans les écrits évangéliques ; ou bien ce sont des constructions plus ou moins prudentes, plus ou moins ingénieuses, plus ou moins séduisantes, mais aussi plus ou moins subjectives ; ou bien enfin ce sont des études critiques sur les affirmations évangéliques et elles sont d'autant plus négatives dans leurs

(1) Voir le chapitre relatif aux *Sources*.
(2) *Antiquités jud.*, XVIII, 3, 3.

conclusions qu'elles sont plus scientifiquement conduites (1).

On a pu très sérieusement se demander si tout ce que nous savons de Jésus n'était pas légendaire, si son existence même ne devait pas être rejetée parmi les mythes (2) ; mais c'est là une conclusion inadmissible, car elle entraîne des difficultés insurmontables. D'abord il serait sans exemple qu'un mythe ait ainsi fait son apparition dans un monde civilisé sans préparation d'aucune sorte, car les Prophéties n'ont pris leur sens traditionnel qu'en conséquence de l'application qui a été faite d'elles à Jésus après sa mort. En second lieu, comment expliquer que tant d'hommes se soient mis tout à coup à attendre le retour d'un Maître qui n'aurait pas vécu et qui pourtant venait de mourir. Du fait que cette mort, telle qu'elle se présente selon la tradition, offre plus d'un point de

---

(1) Au premier type se rattachent la *Vie de N. S. Jésus-Christ* de l'abbé Fouard et celle du Père Didon ; au second la *Vie de Jésus* de Renan, et le *Jésus de Nazareth* de M. A, Réville ; au troisième la *Vie de Jésus* de F. Strauss (traduction Littré, 1839). — L'ouvrage de M. A. Réville (Paris, 1897, 2 vol. in-8°) est particulièrement instructif pour un lecteur non initié à l'exégèse. Le petit résumé de M. Giran, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1904, in-12°, constitue une introduction utile. — En allemand : D. W. Bousset, *Was wissen wir von Jesus*, Halle, 1904, in-8°.

(2) On trouvera des renseignements sur les diverses opinions relatives à Jésus dans les ouvrages cités de Renan et de A. Réville. Voir surtout : H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1903, in-8°.

contact avec les légendes antiques de héros dont la fin tragique éveille l'idée d'un sacrifice rituel, on ne peut rien conclure, sinon que ces légendes ont peut-être contribué avec le temps à défigurer la réalité de la crucifixion. D'ailleurs l'apôtre Paul s'est formé parmi des hommes qui avaient connu Jésus et sa prédication n'a pas de sens si Jésus n'a pas existé. Il faut, pour écarter son témoignage, admettre que toutes ses lettres sont supposées et qu'il est lui-même un personnage imaginaire : si certains critiques n'ont pas hésité à aller jusqu'à cette extrémité désespérée, leurs traces ne sont plus aujourd'hui suivies par personne. Il est vrai que les *Epîtres* de Paul, aussi bien que les *Actes des apôtres*, qui sont censés rapporter la première tradition de la communauté chrétienne de Jérusalem, ne nous garantissent pas grand' chose en dehors de la naissance de Jésus de Nazareth et de sa mort sur la croix par ordre de Ponce Pilate. Force nous est donc de revenir au récit des Évangiles synoptiques et de leur disputer la vérité, dans la mesure du possible, par un examen critique de leurs affirmations.

II. — La tradition attache une importance essentielle à quatre points de l'histoire évangélique : la naissance de Jésus, sa vie publique, sa mort et sa résurrection ; mais, aussi bien sur l'un que sur les autres, il est difficile à l'historien d'accepter toutes ses affirmations.

Selon l'orthodoxie, Jésus est né à Bethléem près

de Jérusalem (1). Deux Évangiles (*Mt.*, II, 1 ; *Lc.* II, 4) s'accordent sur ce point, avec cette différence que le premier semble considérer Bethléem comme la résidence ordinaire de Joseph et de Marie, tandis que le second introduit la mention d'un recensement qui les oblige à quitter Nazareth, où ils vivent, pour aller figurer parmi les habitants du lieu d'origine de leur famille. Or, non seulement il n'y a pas trace ailleurs dans les textes primitifs de cette invraisemblable circonstance, mais encore tous désignent toujours le Christ sous le nom de Nazaréen ; tous supposent qu'il est né à Nazareth de Galilée (2) ; Marc, en particulier, n'en doute pas (VI, 1). M. Albert Réville a remarqué qu'il existait non loin de Nazareth une autre Bethléem, faisant partie de la tribu de Zabulon et citée dans *Josué* (XIX, 15) ; il s'est demandé si la ressemblance des noms n'avait pas prêté à la confusion ; c'est possible, mais Bethléem de Zabulon n'aurait pas existé que la transposition se serait produite tout de même ; elle était une inévitable conséquence de la foi en la messianité de Jésus, car un verset du prophète Michée (V, 2) annonçait que c'était de Bethléem de Judée que devait sortir le dominateur d'Israël, c'est-à-dire le Messie. Quand

(1) A 9 kilomètres au sud.

(2) Il est d'ailleurs remarquable que ni Josèphe ni aucun texte juif ancien ne nous parlent de Nazareth. La petite ville actuelle qui porte ce nom et où les pélerins naïfs peuvent aller visiter « l'atelier de Saint Joseph », n'a été identifiée qu'au moyen-âge avec le lieu de naissance du Christ.

il fut entendu que Jésus était « celui qui devait venir », la foi de ses disciples se préoccupa de mettre sa personne et sa vie d'accord avec les prophéties dont l'existence devint pour eux la grande preuve. Comme les traits réels et précis de la vie du Maître s'effacèrent vite, ils y réussirent sans beaucoup de peine. Bethléem passait pour le lieu de naissance du roi David (1) et la foi populaire en la descendance davidique du Messie trouvait dans l'attribution à Jésus de cette glorieuse patrie, une satisfaction et une confirmation. Mais, d'autre part, le souvenir de la naissance à Nazareth ne disparut pas tout d'un coup et surtout l'épithète de Nazaréen resta en quelque sorte accollée au nom de Jésus.

Une autre prophétie vint fort à propos offrir une transaction heureuse. Un texte du *Livre des Juges* (XIII, 5) qui se rapportait à Samson, mais qui, avec un peu de bonne volonté, pouvait s'appliquer à tout libérateur d'Israël, disait qu'il serait *Nazaréen* dès le sein de sa mère. Il fallait naturellement entendre qu'il serait revêtu de la pureté et de la sainteté que le *nazaréen* ou *nazir* obtenait par des exercices ascétiques et religieux, après un vœu solennel ; mais le virement de sens était trop tentant pour n'être point fait. Au reste, le premier évangéliste trouve une conciliation encore plus simple : Jésus *nait* bien à Bethléem, mais il *vit* à Nazareth ; c'est pourquoi on l'appelle le Nazaréen.

(1) Luc n'a garde de l'oublier : II, 3.

Historiquement, le doute n'est pas possible : Jésus est né à Nazareth. Nous ne savons pas exactement à quelle époque. La date de sa naissance, qui est le point de départ de l'ère chrétienne, ne fut fixée qu'au VI[e] siècle par un moine nommé Denys le Petit. Il eut du mal à décider, car il se trouvait en présence d'opinions contradictoires et également considérables ; il finit par s'arrêter à l'année 754 de Rome, parcequ'il ignorait la date exacte de la mort d'Hérode le Grand, qui devait avoir persécuté Jésus enfant, d'après Luc. Or, on est d'accord aujourd'hui pour rapporter la mort du roi juif au commencement de l'année 750 de Rome ; c'est pourquoi les exégètes orthodoxes penchent pour reculer la naissance du Christ jusqu'à l'année 747 de Rome, attribuant à Denys le Petit une erreur de 6 ans (1).

Le nœud de la question se trouve dans un texte de Luc (III, 1 et 23), qui nous dit qu'au temps où commence la prédication de Jean le Baptiste, sous la quinzième année du règne de Tibère, Jésus a environ trente ans. La quinzième année du règne de Tibère correspond à 29-30 de l'ère chrétienne, ou à 752-753 de Rome, soit un an ou deux avant la date adoptée par Denys. L'*environ* (ὡσεί) de Luc ne permet pas une approximation plus grande. En tous cas, Jésus est né après la mort d'Hérode le Grand et sous le principat

1) Bacuez, *Manuel biblique*, *N. Test.*, I, p. 240 (édition de 1891).

d'Hérode Antipas, ce qui explique la confusion (1). Les calculs orthodoxes qui ont pour but de maintenir cette naissance sous le règne d'Hérode le Grand, se fondent sur l'indication donnée par Luc (II, 1-2) d'un recensement opéré par ordre d'Auguste, « *avant* que Quirinus fût gouverneur de Syrie », semble dire le texte (αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου). Toutefois le sens n'est pas clair et on peut entendre : « ce fût le premier recensement qui se fit sous Quirinus ». Il arrive même qu'on propose : « Il fut commencé avant Quirinus et terminé par lui ». En réalité, cette prétendue précision de Luc ne correspond à rien d'historiquement exact. D'abord il est invraisemblable que les gens aient jamais été tenus d'aller se faire recenser au lieu de leur naissance ; conçoit-on qu'une pareille mesure soit appliquée dans tout l'Empire et en peut-on deviner le sens ? Il est probable qu'un recensement local fut fait sous Quirinus, mais seulement imposé à la Samarie et à la Judée proprement dite, lorsqu'Auguste eut déposé Archélaus, fils d'Hérode, et que les terres qu'il possédait furent rattachées à la province de Syrie ; en ce temps là (6 ap. J.-C.), Hérode était mort depuis dix ans (2). L'auteur du troisième Évangile s'est donc trompé et nous ne pouvons rien tirer de son affirmation.

(1) *Mt.*, II, 1, dit seulement qu'il naît *dans les jours* d'Hérode, ce qui est très vague.

(2) Mommsen, *Hist. Rom.*, XI, p. 89 et ss. de la traduction française.

La tradition qui fixe la nativité du Christ au 25 décembre n'a aucun fondement historique ; elle a été officiellement établie par le pape Libérius en 354 et a même rencontré en Orient de vives résistances (1). Les chrétiens des trois premiers siècles ont hésité entre le 19 avril et le 28 mars ; c'est-à-dire qu'ils ignoraient la véritable date, et nous n'en sommes pas mieux instruits. Il est vraisemblable que celle du 25 décembre, représente l'emprunt le plus net que le christianisme ait fait au mithriacisme ; c'est en effet à une date qui correspond au 25 décembre du calendrier romain, que se célébrait la naissance de Mithra, c'est-à-dire le réveil (ἔνεργησις) du soleil. Des fêtes analogues et du même genre étaient établies à Tyr en l'honneur du réveil de Melkart (2).

Né à Nazareth, à une date inconnue, Jésus est issu d'une famille sur laquelle nous n'avons aucun renseignement digne de foi ; son père se nommait Joseph et était charpentier, sa mère se nommait Marie. De bonne heure la tradition s'établit qu'il devait appartenir à la famille de David. Le premier et le troisième Évangile ont essayé de fonder cette prétention, en établissant des généalogies (*Mt.*, I, 1, 17 ; *Lc.*, III, 23, 38) qui, toutes deux, passent par David. Malheureusement elles ne coïncident pas. On

(1) Duchesne, Les *Origines du culte chrétien*, Paris, 3e éd. 1903, in-8°, ch. VIII, § 5.

(2) Gasquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, p. 33. — F. Cumont, *Mithra*, ap. *Dictionnaire des antiq.*, VI, p. 1949.

a vainement essayé de tourner la difficulté qui sort de leurs contradictions en soutenant que l'une est celle de Joseph, l'autre celle de Marie. C'est une hypothèse que détruisent les textes, car les deux généalogies aboutissent nettement à Joseph. On a tenté aussi de réduire leurs divergences en invoquant le *lévirat*, c'est-à-dire la coutume juive qui obligeait le plus proche parent d'un homme mort sans enfants à épouser sa veuve et à lui donner un fils, qui était censé issu du défunt (1). Une généalogie énumérerait les pères *putatifs*, l'autre les pères véritables. Cette hypothèse absolument gratuite ne permet même pas de lever toutes les difficultés ; les critiques orthodoxes commencent à l'avouer (2). Nous sommes en présence de deux *résolutions* différentes de la légende du davidisme de Jésus, issue de la foi populaire, qui rattachait souvent le Messie futur au grand roi national. Le Christ lui-même n'a eu aucune connaissance de sa glorieuse ascendance ; il ne s'est jamais dit Fils de David et il a même très expressément reproché aux scribes de propager l'affirmation erronée que le Messie serait un descendant de l'antique famille royale (3).

Très vite, d'ailleurs, il s'est formé une autre légende qui s'est superposée à celle du davidisme, mais qui

(1) *Genèse*, XXXVIII, 8 ; *Deuter.*, XXV, 5, 6 ; *Ruth*, IV.

(2) Jacquier, *Hist. des Livres du Nouveau Testament*, II, p. 263.

(3) *Mt.*, XXII. 41 et ss : *Mc.*, XII, 35 et ss ; *Lc.*, XX, 41 et. ss.

cependant la contredit. Tandis que les généalogies aboutissent toutes deux à Joseph et ne mettent point en doute, par conséquent, qu'il ne soit le vrai père de Jésus, la nouvelle légende le réduit à la qualité de père nourricier et attribue la paternité véritable au Saint-Esprit descendu dans le sein de la Vierge Marie. De cette opinion, qui est devenue de très bonne heure article de foi, ni Paul, ni l'auteur des *Actes* ne disent mot ; le second Évangile l'ignore et le quatrième la contredit, attribuant par deux fois la génération de Jésus à Joseph (1). Son témoignage est d'autant plus significatif que son auteur aurait dû accueillir avec empressement une croyance qui confirmait, et en quelque sorte expliquait, sa thèse de l'incarnation de l'Esprit dans la personne de Jésus. Au reste, si le premier et le troisième Évangiles croient à la naissance miraculeuse, d'une part ils l'environnent de circonstances différentes qui marquent deux étapes de son développement (2) ; d'autre part, ils la contredisent, d'abord en établissant la généalogie davidique de Jésus par l'intermédiaire de Joseph, ensuite en ne tenant plus aucun compte, dans la suite de leur récit, du prodige éclatant qui en marque le début, en n'y faisant même plus

(1) *Jn.*, I, 45 ; VI, 42.

(2) Le récit de Luc est beaucoup plus circonstancié que celui de Matthieu ; il comporte par exemple la salutation angélique adressée à Marie au lieu du court avertissement à Joseph que Matthieu met dans la bouche d'un ange.

une allusion. Non seulement Jésus n'en parle jamais, mais ses parents, chaque fois qu'il fait ou dit quelque chose d'extraordinaire, manifestent une surprise qui n'aurait pas sa raison d'être, s'il avait été engendré miraculeusement (1). Donc, au moins une des sources utilisées par le premier et le troisième évangélistes ne faisait pas mention de la naissance merveilleuse de Jésus, et la tradition à laquelle elle se rapportait, dominait encore assez la biographie du Maître pour s'imposer aux rédacteurs des Évangiles.

En soi la génération divine du Christ n'est pas discutable, puisqu'elle nous transporte hors des faits humains ; nous ne pouvons qu'essayer d'expliquer pourquoi on a pu y croire. Les polémistes juifs ou païens n'ont pas tardé à sentir la nécessité de cette explication et ils ont inventé l'histoire de l'adultère de Marie avec un soldat nommé Panthère ; la jeune fille, soucieuse de cacher sa faute, aurait fait intervenir le Saint Esprit fort à propos (2). Il est inutile d'insister sur cette invention grossière, qui n'a d'autre fondement que le désir de ne pas nier le miracle sans montrer l'origine de la légende qui l'atteste. En réalité, la foi en la conception de Jésus par le Saint-Esprit, nous représente une étape de la tradition

(1) Voy. particulièrement *Lc.*, II, 41-50 : Jésus enfant parmi les docteurs du Temple.

(2) Tertullien, *De spectac.*, 30 ; Origène, *C. Celse*, I, 32, prend la peine de combattre le racontar païen, mais uniquement par des arguments moraux.

qui l'a élevé jusqu'à la dignité divine. On commence par le proclamer Messie ; puis on imagine qu'il est allé, après sa mort, s'asseoir à la droite de Dieu le Père parce qu'il est *homme céleste* ; ensuite on le dit né d'une manière anormale et miraculeuse, en attendant l'achèvement du dogme de sa divinité (1).

Il est à peu près certain que la légende elle-même est née de la combinaison de deux éléments : un besoin très juif d'exalter les personnages qui jouent un rôle exceptionnel en Israël, et un texte mal interprété. Les disciples ne crurent pas aisément que *l'inspiration* de Jésus lui était venue seulement lors du baptême qu'il avait reçu de Jean ; ils furent donc enclins à penser qu'il avait été rempli du Saint Esprit, *dès le sein de sa mère*. C'était aussi dès le sein de sa mère que Job avait « pris soin de la veuve » (*Job*, XXXI, 18). D'autre part, la naissance de tous les héros juifs : Isaac, Samson, Samuel, Jean le Baptiste, avait été marquée par quelque chose d'extraordinaire ou de miraculeux. Partant de là, il ne fallait guère d'imagination pour avancer que Jésus avait été conçu du Saint-Esprit et pour encadrer cette affirmation dans un récit dont l'Écriture et l'histoire sainte offraient tous les éléments. Chose singulière, le mot *Esprit* étant du féminin en hébreu, on fut d'abord obligé de dire qu'il était la *mère* du Christ, mais Joseph n'en fut pas moins destitué de sa dignité

(1) A. Réville, *Jésus de Naz.*, I, p. 386.

paternelle (1). Et aussi un passage de l'Écriture favorisait la légende et, en quelque sorte, la fondait aux yeux des chrétiens hellénistes: c'était la prophétie d'Ésaïe (VII, 14), à laquelle les Septante avaient donné le sens suivant: « C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe; voici: une vierge concevra et elle enfantera un fils et on appellera son nom Emmanuel ». Or, il y avait dans cette traduction un contre sens; le texte hébreu portait le mot *halema*, qui signifie *jeune femme* et qu'il convenait de traduire en grec par le mot *néanis*; les Septante le rendaient par *parthenos* qui veut dire *vierge*, tout comme s'ils avaient rencontré le mot hébreu *bethoula*. Les chrétiens s'attachèrent avec obstination à l'interprétation des Septante (2). Il y a lieu de croire que cette tradition de la naissance miraculeuse a

---

(1) L'expression se trouve *en grec* dans un texte d'Origène qui cite l'*Évangile selon les Hébreux:* Orig., *Homil. in Jerem.*, XV: Ἡ μήτηρ μοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Sur tout ce développement, voy. A. Réville, *Hist. du dogme de la divinité de J.-C.*, Paris, 1904, in-12, p. 25 et ss..

(2) Dès le second siècle un vif débat s'engage sur le vrai sens du texte d'Ésaïe; les chrétiens hébraïsants résistent à l'interprétation des Septante et traduisent Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται ὑἱον. (Irénée, *Adv. omnes haer,* III, 21, 1), tandis que les chrétiens hellénistes soutiennent Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται, καὶ τέξεται ὑιόν. (Justin, *Dial. c. Tryph. Jud.*, 84.) Les chrétiens défendent leur interprétation par le *credo quia absurdum*: c'est un fait extraordinaire, mais il faut qu'il soit tel pour être un signe de Dieu; voy. Orig., *C. Celse*, I, 35 et Justin, *loc. cit.*.

commencé à se former vers l'année 80, c'est-à-dire environ cinquante ans après la mort de Jésus, et en dehors de la première génération chrétienne, dans un milieu hellénisant, où de semblables phénomènes pouvaient sembler très naturels par une simple transposition des légendes de l'Olympe. Une histoire du même genre ne courait-elle pas sur Platon, fils d'Apollon et d'Amphictione ? Le mari humain, Ariston, n'avait pu s'approcher de sa femme qu'après la naissance de l'enfant miraculeux (1).

Le nom que reçut le Christ à sa naissance *Jeschouah* était commun chez les Juifs, et il avait le sens de « secours de Jahvé ». Il fut plus tard interprété dans le sens de *Libérateur* ou de *Sauveur*.

Dans l'Évangile selon Matthieu la naissance et les premiers jours de Jésus sont accompagnés de circonstances extraordinaires, telle que l'apparition d'une étoile miraculeuse, l'arrivée des Mages, l'inquiétude d'Hérode, la fuite en Égypte et le massacre des Innocents. Certains critiques orthodoxes se sont donné beaucoup de mal pour les rendre acceptables. Ils ont perdu leur peine, car nous sommes désarmés devant des affirmations qui ne se retrouvent nulle part ailleurs, qui n'ont aucunes racines apparentes dans la réalité et sont semées d'invraisemblances. Elles portent les marques de l'imagination qui a engendré les extravagances de certains apocryphes, comme l'*Évangile de l'Enfance* ou l'*Histoire de*

(1) Origène, *C. Celse*, I, 37.

Joseph le Charpentier. Peut-être une interprétation symbolique pourrait-elle les expliquer, mais, au point de vue de l'histoire de Jésus, c'est un travail sans intérêt.

L'enfance du Christ nous est entièrement inconnue; on appelle d'ailleurs *vie cachée du Sauveur* toute la période qui s'étend de sa naissance à son baptême. Ce qui intéresse un historien ordinaire : la formation intellectuelle et morale de l'enfant, l'influence du milieu dans lequel il vit, les événements capables d'agir sur son esprit, tout cela laisse les évangélistes indifférents. Plus tard, cependant, l'imagination chrétienne n'a pas voulu admettre que Jésus n'ait pas manifesté sa puissance dès son berceau, aussi a-t-elle enfanté des récits où les plus étonnants prodiges tiennent la place des faits véritables. Ils sont souvent absurdes et parfois odieux, mais ils nous montrent un Jésus irrésistible et formidable; ils ne veulent pas autre chose. L'eau de son bain a une vertu qui guérit de la lèpre; un de ses langes jeté dans le feu par les Mages en ressort intact; il multiplie les miracles pour le plaisir de montrer qu'il les peut faire; un mot, un geste qui lui déplaisent, attirent sur leur auteur un châtiment immédiat et terrible, si bien que les habitants de son village, épouvantés, défendent à leurs enfants de jouer avec lui et pressent Joseph d'aller habiter ailleurs (1).

(1) Voy. partic. l'*Évangile de l'Enfance* et l'*Év. de Thomas l'Israëlite*, dans la traduction Brunet.

Toutes ces niaiseries ne diminuent pas notre ignorance de ce qui touche à la famille de Jésus. Dans les récits évangéliques, Marie et Joseph ne font que passer au début et, au cours de la vie publique de son fils, Joseph n'est jamais nommé, d'où il est possible de conclure qu'il était déjà mort.

Il est vain de songer à écrire, comme on l'a parfois tenté, une histoire des parents directs de Jésus. Cependant, dans les textes chrétiens des premiers âges, il est fait mention de *frères* et de *sœurs* qu'il aurait eus. Qu'en penser ? Les orthodoxes attachent à cette question beaucoup d'importance parce que le développement du culte de Marie a fini par supposer sa virginité perpétuelle. Il est pourtant probable que les premiers fidèles qui ont cru à la naissance miraculeuse du Maître, n'ont pas *ipso facto* admis que Marie était demeurée Vierge après cette naissance ; ils n'en n'ont probablement pris aucun souci, car elle ne les intéressait qu'en tant que mère de Jésus. *A fortiori* la première génération chrétienne, qui n'a pas songé à la naissance miraculeuse, n'a-t-elle pas cru rabaisser Jésus en constatant qu'il n'était pas le seul enfant de ses parents. S'il s'agissait d'un personnage ordinaire, placé dans des circonstances normales, personne n'aurait jamais hésité devant les textes et, pour éviter l'évidente conclusion, il faut avoir recours à des échappatoires bien médiocres.

Le premier Évangile (I, 25) nous dit que Joseph, rassuré par un ange sur la singulière grossesse de Marie, « ne la connut point jusqu'à ce qu'elle eût

enfanté son fils *premier né* (1) ». N'en faut-il pas conclure qu'il la connut après et qu'elle eut d'autres enfants ? Ces enfants, nous les voyons paraître un peu plus loin dans le même Évangile (XIII, 53-58) : « Lorsque Jésus eut terminé ces paraboles, il partit de là et, revenant dans son pays, il enseignait dans leur synagogue de manière qu'ils étaient tous étonnés et qu'ils disaient : « D'où viennent à cet homme cette sagesse et ces miracles ? N'est-ce pas là le fils du charpentier ? Sa mère, n'est-ce pas Marie ? Et ses frères Jacques, Josés, Simon et Jude ? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous ? Et il ne fut pour eux qu'un sujet de critique. Mais Jésus leur dit : Un prophète n'est méprisé que dans son pays et dans sa maison. Et il n'y fit pas beaucoup de miracles, à cause de leur manque de foi » (2). Or ce texte reçoit confirmation non seulement de son synoptique Marc (VI, 1-6), mais encore du quatrième Évangile qui, à deux reprises (II, 12 ; VII, 3), parle des frères de Jésus, le plus naturellement du monde (3). De même les *Actes des apôtres* (I, 14) nous montrent les apôtres et les disciples, à Jérusalem, après l'Ascen-

(1) Le πρωτότοκον = *primogenitum* n'est pas donné par tous les manuscrits, mais, outre que sa suppression s'explique par le simple développement de la Marialogie, il faut remarquer qu'il est dans la Vulgate.

(2) Trad. de Reuss, *Nouveau Testament*, I, p. 346.

(3) Voy. aussi *Mt.*, XII, 46-50 ; *Mc.*, III, 31-35 ; *Lc.*, VIII, 19-21, où interviennent encore la mère et les frères de Jésus.

sion, « persévérant dans la prière et dans l'oraison, avec les femmes et Marie, mère de Jésus, et avec ses frères ». D'autre part, les fragments d'Hégésippe, que nous rapporte Eusèbe, ne laissent pas de doute sur la foi qu'eut la première génération chrétienne en la fraternité de Jésus et de Jacques ; ce dernier emprunta même à cette parenté la grande autorité dont il jouit sa vie durant dans la communauté de Jérusalem. Un texte du même Hégésippe nous apporte pareille attestation pour Jude, dont les petits-fils furent inquiétés par Domitien en raison des liens de famille qui les unissaient au Crucifié (1).

Toutes les tentatives orthodoxes pour réduire la difficulté qui sort de ces affirmations répétées peuvent se ramener à deux, toutes deux anciennes dans leur point de départ, puisque l'une se trouve déjà dans cet apocryphe du Nouveau Testament qu'on nomme l'*Histoire de Joseph le Charpentier*, l'autre dans un traité de Saint Augustin sur le quatrième Évangile (2). L'une revient à affirmer que ces *frères* sont des enfants d'un premier mariage de Joseph ; l'autre qu'ils sont des neveux de Joseph, par conséquent des cousins germains de Jésus. Il y a lieu de signaler aussi une sorte de fin de non recevoir préalable, fondée sur le texte du quatrième Évangile (XIV, 26) où nous voyons Jésus expirant confier sa mère au disciple bien-aimé, ce qu'il n'aurait pas fait, dit-on,

(1) Eus., *H. E.*, III, 19.
(2) *In Joan. Evang. tract.*, XXVIII, 3.

s'il avait eu des frères en état de se charger d'elle. Origène et, après lui, plusieurs Pères jugent décisive cette démonstration de la virginité de Marie *post partum*, c'est-à-dire après la naissance de Jésus ; mais il faut, pour être de leur avis, croire à la réalité de l'épisode qui n'est rapporté que par le IV^e^ Évangile et négliger les affirmations du même Évangile, qui contredisent la conclusion qu'on prétend fonder. Or nous avons lieu de les croire très sûres parce qu'elles vont à l'encontre de la thèse fondamentale du livre : Jésus est le Logos incarné ; si elles sont restées en lui, c'est qu'elles lui étaient imposées par une tradition encore inattaquable. En réalité, les démonstrations dont on a essayé d'étayer la conviction orthodoxe sont inutilement subtiles et vainement ingénieuses et il serait prudent de se contenter de poser comme règle de foi que « si l'on admet la doctrine catholique, on doit être assuré que ce ne sont pas des frères proprement dits (1) ». Historiquement la question peut être considérée comme tranchée dans l'autre sens.

Nous ne savons d'ailleurs rien sur la vie de Jésus chez ses parents : Matthieu passe du retour d'Égypte à l'histoire du Baptiste ; Marc commence son récit par

(1) Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique*, *N. Test.*, III, p. 305 de l'édition de 1891. On trouvera les éléments scripturaires et patristiques de la discussion dans Turmel, *Hist. de la Théologie positive*, Paris, s. d., in-8°, p. 74 et ss. de la 3^e^ édition et dans le passage précité du *Manuel* de l'abbé Bacuez.

elle ; Luc seul (II, 41) nous dit que Joseph et Marie allant tous les ans faire leurs dévotions à Jérusalem, Jésus, une fois, — il a douze ans, — les laisse repartir et reste dans le Temple à discuter parmi les docteurs, si bien que ses parents le cherchent pendant trois jours. C'est le seul trait que nous ayons sur son enfance ; il est naturellement invérifiable et suspect.

De toute évidence la première tradition chrétienne ne remontait pas au delà du baptême de Jésus. Nous l'imaginons grandissant dans l'atelier de son père, déjà très séduisant et de haute sagesse, attiré de bonne heure vers les questions religieuses, introduit à la connaissance de l'Écriture dans l'école de sa synagogue, et membre attentif de l'assemblée de chaque sabbat. Mais ce sont là simples probabilités. Tout ce que nous savons, c'est qu'il ne fut jamais un savant selon les docteurs de la Loi et qu'il montra plus tard combien la sécheresse formaliste des pharisiens lui était antipathique.

Nous ignorons dans quelle mesure ses impressions se firent jour dès son adolescence et se manifestèrent dans la synagogue de Nazareth. Il ne nous est parvenu non plus aucun renseignement précis sur sa personne; sur son aspect physique, deux légendes contradictoires effacèrent rapidement les souvenirs que les disciples immédiats avaient pu laisser derrière eux. L'une, tout appliquée à montrer la grandeur de son humilité divine, voulut qu'il ait été laid et d'aspect misérable ; l'autre, cédant à l'inspiration païenne et populaire qui unissait la puissance divine à la beauté,

soutint qu'il avait été paré d'une beauté surhumaine. Saint Augustin a été sage (1) en disant que nous ne savons pas à quoi nous en tenir.

En somme, la vie cachée de Jésus est pour nous tout à fait obscure ; elle ne l'a plus intéressé lui-même quand il en a été sorti et surtout elle n'a pas intéressé ses disciples. Il a probablement donné le premier l'exemple de ce détachement de la famille devant la vocation qu'il prêchera plus tard et ses parents ne l'ont sans doute ni suivi, ni compris (2). C'est pourquoi ce qui se rapportait à son enfance et à sa jeunesse est tombé très vite dans l'oubli.

III. — Il est vraisemblable qu'il sortit de son obscurité vers trente ans : il n'y a pas lieu d'attacher d'importance au texte du quatrième Évangile (VIII, 57), d'après lequel ce serait seulement vers l'âge de quarante-cinq ans ; le caractère symbolique de tout l'ouvrage interdit de s'arrêter à une allégation que rien ne confirme par ailleurs.

La raison qui décide Jésus à suivre sa vocation n'est pas bien établie. Il est impossible toutefois de ne pas remarquer que les Évangiles notent tous un rapport mal précisé, mais certain, entre le début de

---

(1) *De trinitate*, VIII, 5 : qua fuerit ille facie nos *peritus ignoramus*. Voy. Justin. *Dial.*, 85 ; Clém. Alex., *Paedag.*, III, 1, 3 : Commodien, *Carmen apologeticum*, vers 335 et ss., qui soutiennent la laideur ; sur l'autre tendance : Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Introd., p. VII et ss..

(2) *Mt.*, XII, 46, 50 ; *Mc.*, III, 31-35 ; *Lc.*, VIII, 19-21.

sa vie publique et la prédication du Baptiste. Je suis donc porté à croire, mais sans preuve décisive, que c'est cette prédication qui détermine en lui la crise d'âme qui le transforme en prophète ; en ce sens Jean-Baptiste serait bien le Précurseur.

Le phénomène de la levée de Jésus n'est nullement exceptionnel ; il y a eu avant, il y aura après lui des *nebim* ou prophètes en Israël. Nous sommes très mal renseignés sur ceux qui ont pu paraître en son temps, à cause de la très grande circonspection de Josèphe, auquel nous devons toujours nous reporter pour cette histoire juive et qui tenait à ne point compromettre ses remuants compatriotes aux yeux des Romains ; nous en entrevoyons pourtant quelques-uns et parmi eux le Baptiste. Il nous est difficile de dire ce qu'il est exactement (1) ; il prêche une sorte de rénovation nationale, symbolisée par une pratique juive courante, la purification dans l'eau, et la pénitence, pour préparer l'arrivée de « Celui qui va venir ». La légende l'a subordonné à Jésus et l'a fait naître dans la même famille ; Elisabeth sa mère et la Vierge Marie sont cousines (*Lc.*, I). Du jour où il fut reconnu que Jésus était le Messie, le Baptiste ne pouvait être que son précurseur ou un imposteur. La tradition s'attacha à la première de ces opinions (2), d'abord parce que le baptême de Jésus était un fait probablement indéniable ; ensuite

(1) Voy. Loisy, *Morceaux d'exégèse*, Paris, 1906, in-8°.
(2) *Lc.*, XVI, 16.

parce que sa messianité trouvait une confirmation dans la prédication de Jean qui semblait l'annoncer. En réalité, divers textes prouvent que cette subordination nécessaire est de pure fantaisie. Dans le premier Évangile (XI, 2) le vrai rapport entre Jean et Jésus est très bien marqué : le Baptiste envoie demander au Christ s'il est « celui qui doit venir ». Il est clair qu'il n'aurait pas posé semblable question si seulement il l'avait reconnu pour le Messie en le baptisant dans le Jourdain ; à plus forte raison s'il l'avait fréquenté depuis sa première enfance. Au reste, deux passages des *Actes*, nous montrent que les disciples du Baptiste n'avaient nullement fusionné avec ceux de Jésus, au temps de la prédication de Saint Paul, et qu'ils continuaient une propagande parallèle à celle des chrétiens (1). Nous n'en pouvons pas apprécier la portée.

Il est pourtant évident que le Baptiste entre en rapport avec Jésus, lequel doit aller à lui, entraîné par le mouvement populaire plus ou moins intense qui se dessine en sa faveur ; il y va pour recevoir le baptême purificateur et il le reçoit effectivement. Les trois Synoptiques (2) avec des variantes dans les termes, nous racontent qu'à ce moment une colombe, qui est l'Esprit, descend du ciel sur sa tête et qu'une voix se fait entendre qui dit : « Tu es mon fils le bien aimé ; en toi je me complais » (*Mc.*). Il faut accepter

(1) *Actes*, XVIII, 24 et ss. ; XIX, 1 et ss..
(2) *Mt.*, III, 13-17 ; *Mc.*, I, 9-11 ; *Lc.*, III, 21-22.

sans discussion cette affirmation telle qu'elle se présente, ou lui donner une explication symbolique ; elle exprime vraisemblablement, sous une forme figurée, ce fait certain que c'est de son baptême, de la révélation intérieure qui l'accompagne, que part la vocation visible de Jésus. Un texte emprunté à un récit parallèle aux Synoptiques, et qui nous a été conservé par Justin, rend encore notre impression plus nette. La voix y proclame : « Tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui » (1).

Il est donc vraisemblable que le baptême a déterminé chez Jésus une crise intérieure d'où il est sorti à l'état d'homme nouveau (2). Ce n'est pas à dire qu'il ne fût pas préparé à la subir par son génie propre et ses réflexions antérieures. Le contraire peut même se déduire de ce fait qu'il ne suit pas le Baptiste ; on doit supposer que l'ascétisme que pratique Jean ne lui plaît pas, et, sans croire qu'il se sent déjà le Messie, qu'il a dès ce moment une conception du Royaume et du Christ différente de celle du « Précurseur ». Le Messie qu'attendait le Baptiste, avec tout Israël, devait être une sorte de Mahomet, et Jésus n'était pas disposé à jouer ce rôle. C'est probablement ce que symbolise la tentation dans le désert, où le diable lui offre vainement les royaumes de la terre (3). Il se peut qu'il se recueille quelque

(1) Justin, *Dial. c. Tryph.*, 88 ; voy. également Clém. Alex., *Paedag.*, I, 6; *Const. Apost.*, II, 32, etc..

(2) A. Réville, *Jésus de Nazareth*, II, p. 10.

(3) *Mt.*, IV, 1-11 ; *Mc.*, I, 12-13 ; *Lc.*, 1-13.

temps dans une retraite solitaire et éprouve sa vocation par les abstinences ; il était habituel que les Juifs se préparassent ainsi aux entreprises saintes.

Après quoi, il commence à circuler comme un simple *nabi* ou prophète : il prêche, parlant chaque fois qu'il a l'occasion de trouver des hommes assemblés, se mêlant à la vie courante, très familièrement et nourri par ceux qui croient en lui. Il accomplit donc, avec des qualités personnelles de charme, d'esprit, de séduction et de simplicité, la besogne ordinaire du *nabi* : il parle et il fait des miracles, qui sont surtout des guérisons de possédés. Les Évangiles synoptiques donnent une impression pénétrante de cette vie qu'il mène et aussi dessinent son image très nette sur le fond confus et douteux des faits.

Il chemine entouré d'une troupe de disciples dont il n'est pas possible d'évaluer le nombre. Il est de même difficile de savoir quel succès il obtient d'ordinaire. En quelques endroits il reçoit un accueil chaleureux ; ailleurs il ne rencontre qu'indifférence ou défiance ; particulièrement dans son propre pays, à Nazareth (*Mt.*, XIII, 53-58). Sa famille le croit *hors de lui*, c'est-à-dire fou et cherche à le saisir (*Mc.*, III, 21). Certains le disent possédé et il est quelquefois pris pour un sorcier (1), pendant que d'autres pensent qu'il est le Baptiste ressuscité, après qu'il a été mis à mort sur l'ordre du tétrarque Hérode, ou encore

(1) *Mt.*, VIII, 28-34 ; *Mc.*, V, 1-20 ; *Lc.*, VIII, 26-39.

qu'il est le prophète Élie revenu sur terre. Nous ne savons rien de plus ; nous ignorons même quel itinéraire il suit. N'a-t-on pas prétendu qu'il était allé jusque dans l'Inde ? En vérité il ne parait pas qu'il ait quitté la Galilée, tout au plus a-t-il fait quelques pointes aux alentours, en Phénicie et en Pérée, et il n'a dû venir à Jérusalem que pour y mourir.

Combien de temps dura cette vie publique ? Entre un an et vingt ans, à s'en rapporter aux opinions des Pères. Irénée, qui a pu recueillir des témoignages d'hommes tout voisins de la génération apostolique, avance le chiffre de dix ans (1). Les Synoptiques feraient croire à un ministère d'un an et demi à deux ans, tout au plus. C'est là que doit être la vérité, car un prophète du genre de Jésus, dès qu'il causait quelque trouble dans le pays, c'est-à-dire commençait à réussir, ne pouvait pas circuler bien longtemps. Le quatrième Évangile ferait, il est vrai, conclure à une prédication de trois ans et demi, mais, outre que son autorité historique est trop faible pour l'emporter sur celle des Synoptiques, deux de ses quatre textes où il semble être question de quatre pâques successives (2) sont suspects, le second de viser une autre fête que la Pâque, le troisième d'être altéré ; le premier et le quatrième sont seuls acceptés par tous les critiques ; enfin le symbolisme constant du quatrième Évangile rend suspect le

(1) *Adv. omn. haer.*, II, 22, 5.
(2) *Jn.*, II, 13 ; V, 1 ; VI, 4 ; XI, 55.

total de trois ans et demi, qui forme la moitié de *sept*, chiffre messianique. La question n'a pas reçu de solution définitive.

En somme, nos documents ne nous donnent sur la vie publique de Jésus que des détails le plus souvent impossibles à contrôler et toujours difficiles à coordonner ; non seulement ils nous laissent très loin d'une biographie même médiocre, mais ils ne nous permettent même pas de répondre à aucune des questions primordiales que nous venons de nous poser.

IV. — Ce fut, semble-t-il, le voyage que Jésus fit à Jérusalem qui hâta la fin de sa carrière. Tant qu'il se tenait parmi les paysans galiléens et les pêcheurs du lac de Tibériade, ou qu'il disputait dans les villages avec quelques pharisiens de petite envergure, il pouvait accumuler contre lui des rancunes tenaces, mais, comme le caractère moral de son enseignement le gardait de la popularité bruyante qui aurait inquiété les autorités, il ne courait pas de très instants périls. Dans Jérusalem, au contraire, il allait rencontrer, avec les plus orgueilleux des pharisiens, l'aristocratie sadducéenne hostile aux novateurs religieux, et surtout le procurateur romain, homme sévère et peu disposé à laisser un *nabi* causer du trouble dans la ville. A en croire les Synoptiques, Jésus aurait commis dès l'abord, deux graves imprudences. Il aurait fait une entrée solennelle dans Jérusalem au milieu des Hosanna de la foule qui

salue en lui le Fils de David (1), « dont le règne arrive ». Puis il aurait bousculé sur le parvis du Temple les tables des changeurs qui fournissaient aux fidèles de la monnaie pure pour les offrandes, et les corbeilles des marchands de colombes, sous prétexte de *purifier* la maison du Seigneur de tout ce négoce inconvenant (2).

Le premier des deux épisodes est moins que suspect ; d'abord parce qu'on a quelque peine à admettre cet enthousiasme du peuple devant un nabi galiléen ; en second lieu, parce que l'acclamation « Fils de David », constitue un grossier anachronisme, l'évangéliste prêtant aux Juifs du temps de Jésus l'opinion qu'il a lui-même à la fin du premier siècle ; enfin parce que tout le récit a trop l'air d'être arrangé à plaisir pour marquer l'accomplissement de cette prophétie de Zacharie (IX, 9) que rappelle Marc : « Ceci arriva afin que fût accomplie la parole du prophète : Dites à la fille de Sion : Voici que ton roi vient vers toi, plein de douceur et monté sur une ânesse et sur l'ânon ». Quant à la purification du Temple, elle pourrait bien être une simple illustration de deux versets arbitrairement accouplés d'Ésaïe (LVI, 7) et de Jérémie (VII, 11), où il est dit que la maison du Seigneur, qui doit être une maison de prières, est devenue une caverne de voleurs. Il n'est donc pas vraisemblable que le Christ ait pris

(1) *Mt.*, XXI, 1-17 ; *Mc.*, XI, 1-11 ; *Lc.*, XIX, 28-44.
(2) *Mt.*, XXI, 12-17 ; *Mc.*, XI, 15-19 ; *Lc.*, XIX, 45-48.

dans la ville et dans le Temple l'attitude que lui prêtent les évangélistes, car il aurait été arrêté sans retard ; mais il ne dut pas se taire et sa prédication toute seule suffisait à le perdre ; son eschatologie était inadmissible pour les sadducéens et il était aisé de la détourner de son vrai sens pour inquiéter le procurateur romain.

Les récits de la Passion que nous donnent les Synoptiques présentent entre eux des variantes parfois embarrassantes, quand il s'agit de rétablir la suite et l'enchaînement des faits (1). Tous ont été brouillés parce que deux préoccupations impérieuses ont troublé l'esprit de leurs auteurs. Il fallait que Jésus eût accompli les prophéties, où l'imagination juive s'ingéniait à deviner les traits du futur Messie; il fallait aussi qu'il n'eût été surpris par rien, qu'il eût d'avance prédit tout le détail de ce qui allait lui arriver. Fort heureusement les évangélistes, n'ayant pas de véritables préoccupations historiques, ne se souciaient pas de concilier les affirmations contradictoires et ils nous ont conservé quelques traits, qui démentent leur thèse et nous représentent sans doute un état de la tradition plus rapproché de la vérité.

Jésus ne pouvait pas ignorer qu'il courait un grand danger à Jésuralem et il semble qu'il ait pris quelques précautions pour l'éviter : Il célèbre la Pâque avec discrétion et il a soin de ne pas coucher dans la ville ;

(1) On en trouvera un relevé dans Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, II, p. 201 et ss,.

il paraîtrait même qu'il fût disposé à s'en aller quand il est arrêté. La preuve qu'il n'a rien prédit du tout, c'est l'effarement et l'épouvante des disciples devant toutes les péripéties de la Passion ; leur attitude serait inexplicable s'ils avaient su que leur Maître *devait* traverser l'épreuve et ressusciterait le troisième jour.

Pour les évangélistes, ce sont, sans aucun doute, les gens du Temple, prêtres et docteurs, qui font arrêter Jésus ; un traître, l'apôtre Judas, leur a vendu le secret de sa retraite nocturne. C'est devant le sanhédrin qu'il est conduit, et lorsqu'il a avoué qu'il est le Messie, que les prêtres et les scribes l'ont condamné, on le traîne devant Pilate, auquel il est facile de le présenter comme un dangereux agitateur. Le gouverneur l'interroge et, ne le trouvant pas coupable, désire le relâcher ; mais, déconcerté par l'insistance des Juifs, qu'il se résigne à ne pas comprendre, il le leur abandonne pour le mettre en croix. Tel est, pour ainsi dire, le schéma de la Passion commun aux trois Évangiles. Il n'offre guère de garanties et il y a longtemps qu'on a remarqué ses faiblesses (1).

Il ne faut pas oublier qu'au moment où furent rédigés les documents premiers sur lesquels s'appuient nos Évangiles, le christianisme naissant n'avait pas de pires ennemis que les Juifs, et, parmi eux, pas de plus dangereux adversaires que les

(1) Voir Havet, *Le christ. et ses origines*, IV, p. 20 et ss..

hommes de la Loi, qui l'auraient certainement fait périr sans la protection des autorités romaines, toujours hostiles au désordre. Il était inévitable que quelque chose de cet antagonisme fût projeté dans le passé, et que le sanhédrin fût chargé de toute la responsabilité du supplice de Jésus, pendant qu'au contraire Pilate en était absous autant que possible. Il ne faut pas non plus perdre de vue que le récit de la Passion a dû être redit bien souvent avant que d'être fixé par écrit ; il serait invraisemblable qu'il se soit transmis intact de bouche en bouche, que ceux-là mêmes qui avaient été mêlés aux événements ne les aient pas peu à peu déformés, sous l'empire des préoccupations ultérieures qui s'emparèrent de tout leur esprit. Le seul fait qui paraisse certain, c'est que Jésus est mis en croix, supplice romain appliqué aux esclaves rebelles, et non lapidé, comme le sont d'ordinaire les transgresseurs de la Loi juive. Il a donc été frappé par une sentence de Pilate, motivée probablement par sa prétention d'être le Messie. L'inscription *Roi des Juifs*, placée sur la croix au-dessus de sa tête, établit au moins une présomption en faveur de cette hypothèse. Que les gens du Temple se réjouissent de sa mort, qu'ils l'aient provoquée par une dénonciation, c'est vraisemblable, mais il nous est impossible de déterminer leur part de responsabilité dans l'affaire.

On a pu se demander si des circonstances étrangères à Jésus ne s'étaient pas, après coup, mêlées aux incidents de sa passion, et au point d'occuper la

plus grande place dans le récit qui nous en reste. Il est en effet très probable que cela est arrivé. On a même pu, sans paradoxe, jeter un doute sur la réalité de la crucifixion (1). Toutefois, sur ce dernier point, nous possédons les témoignages les plus formels de Paul (2) et, à moins d'en revenir à rejeter l'authenticité de toutes ses Épîtres et à nier jusqu'à son existence, il est impossible de les écarter.

V. — Jésus une fois mort sur le Calvaire (3) échappe à l'histoire et nous ne savons pas ce qu'est devenu son corps. Il est toutefois nécessaire d'essayer de comprendre comment s'est formée la croyance en sa résurrection, qui va devenir le principal fondement de la foi chrétienne. La mort ignominieuse du Maître aurait été pour ses disciples une épreuve impossible à franchir sans cette conviction qu'il avait reparu le troisième jour. L'idée de la résurrection réelle d'un corps réellement mort n'a pu être adoptée que dans un temps et par des hommes à qui manquaient les notions physiologiques acquises

---

(1) Sur ces deux points, voy. deux très curieux mémoires de M. S. Reinach : *Le roi supplicié, dans Cultes, Mythes et Religions,* I, p. 332 et ss. ; et *Le verset 17 du Psaume XXII,* même ouvrage, II, p. 437 et ss..

(2) *I Cor.*, I, 13, 23 ; II, 2 ; *II Cor.*, 1, 5 ; IV, 10 ; *Gal.*, II, 20 ; V, II, etc..

(3) Il convient de remarquer que l'emplacement du Golgotha n'a été officiellement déterminé qu'au temps de Constantin, par des agents impériaux ; il est donc très incertain.

depuis (1) ; ce n'est pas douteux, mais encore faut-il savoir comment ils ont justifié leur conviction.

Si nous laissons à part le quatrième Évangile, qui n'apporte rien de particulièrement intéressant, nous avons de la résurrection cinq récits : l'un dans la *Première épitre aux Corinthiens* de Paul (XV, 3-8) et les autres dans les trois Synoptiques (2).

Ils présentent entre eux des divergences assez grandes pour qu'on puisse soutenir qu'ils s'appuient sur des traditions différentes, ou, au moins, reflètent des développements différents d'une même tradition qui dut être à ses débuts de lignes très indécises.

Le plus ancien récit est celui de Paul ; le voici : « Je vous ai transmis avant toutes choses ce que j'avais moi-même reçu, que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, et qu'il a été mis au tombeau et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et qu'il a été vu (ὤφθη) de Céphas, ensuite des Douze ; — après cela, il y été vu par plus de cinq cents frères en une seule fois (ἐφάπαξ), desquels la plupart sont encore en vie et plusieurs sont morts ; après cela, il fut vu par Jacques et ensuite par tous les apôtres, et en dernier lieu il s'est montré aussi à moi, comme à un avorton ». Le dernier trait seul, qui fait allusion à la vision du chemin de Damas, que nous examinerons plus

(1) A. Réville, *Jésus de Nazareth*, II, p. 454.

(2) *Mt.*, XXVIII, 1-10 ; *Mc.*, XVI, 1-8 et XVI, 9-12 ; *Lc.*, XXIV, 1-11.

loin, a le caractère d'un souvenir personnel ; dans tout le reste du morceau, il ne le cache pas, Paul ne relate que ce qu'il a entendu dire, probablement par les apôtres et les disciples directs. La réalité de la ressurrection est bien affirmée dans ce passage, et aussi celles des visions ; mais le rapport qui unit les unes à l'autre n'est point marqué. Quand Céphas a-t-il vu Jésus ? Comment s'est d'abord manifestée la résurrection ? Questions primordiales auxquelles Paul ne répond pas. On ne peut, d'autre part, s'empêcher de noter l'insistance avec laquelle il marque que toutes choses se sont accomplies *selon les Écritures.* Savait-il rien de plus précis que ce qu'il nous dit ? Nous l'ignorons, mais de son discours nous ne pouvons tirer que cette constatation : Il croyait à la réalité de la résurrection et il y croyait sur le témoignage des apôtres.

Voyons donc si les Synoptiques donnent une véritable autorité aux affirmations que Paul a recueillies des frères de Jérusalem. Le récit le plus simple est celui de Marc (XVI, 1-8) ; en voici les éléments : Marie la Magdaléenne et Marie, mère de Jacques, ont acheté des parfums et, de grand matin, le dimanche, elles viennent au tombeau pour embaumer le corps de Jésus, car elles n'ont pu le faire la veille, jour du sabbat. Elles se demandent avec quelque inquiétude si elles pourront rouler la pierre qu'on a poussée devant l'entrée du sépulcre ; elles arrivent ; la pierre a été écartée et elles voient dans l'intérieur, assis à droite, un jeune

homme tout de blanc vêtu ; c'est ainsi qu'on se figurait les anges agissant sur terre. Il leur annonce que Jésus n'est plus là, qu'il est ressuscité et qu'il les attend en Galilée ; elles s'enfuient, saisies de crainte et d'étonnement, et, dans leur frayeur, elles n'osent rien dire à personne. Elles n'ont donc pas assisté à la résurrection et n'ont pas vu Jésus lui-même.

La seconde fin de Marc (XVI, 9-12) donne une variante grave : Jésus apparaît à Marie de Magdala dans des circonstances qui ne sont point expliquées et elle va le dire aux disciples plongés dans le deuil et dans les larmes, *mais ils ne la croient pas.* En second lieu, il se montre à deux disciples qui vont à la campagne (12) ; enfin aux apôtres, qui n'ont pas voulu croire non plus les deux disciples et auxquels il reproche leur incrédulité (13).

Chez Matthieu (XXVIII, 1-10), il y a comme une combinaison de certains éléments qui composent les deux finales de Marc : les deux Maries approchent du tombeau ; un grand tremblement de terre éclate, un ange éblouissant descend du ciel, et roule la pierre sur laquelle il s'assied, pendant que les soldats qui gardent le sépulcre tombent à la renverse ; mais Jésus n'est plus là, le tombeau est vide ; l'ange annonce aux femmes la résurrection, et les engage à aller en Galilée, où elles verront le Maître. Comme elles se retirent, Jésus lui-même vient au-devant d'elles ; elles lui baisent les pieds et l'adorent ; lui les rassure et leur donne à son tour rendez-vous en Galilée. Il n'est plus question des doutes des

disciples, qui vont en effet en Galilée sur une montagne où Jésus les attend (17).

Dans le récit de Luc (XXIV, 1-13) ce sont plusieurs femmes qui arrivent au point du jour avec des aromates devant le tombeau ; il est ouvert et vide : elles demeurent à l'entrée toutes perplexes quand *deux hommes* aux vêtements resplendissants se présentent à elles et leur font un petit discours où ils leur rapportent que Jésus a jadis prédit en Galilée sa mort et sa résurrection. Elles se souviennent en effet et vont raconter ce qu'elles ont vu et entendu aux apôtres et aux disciples, qui ne les croient pas et taxent leur récit de radotage (λῆρος). Cependant Pierre a un doute : il court au tombeau, n'y trouve que les linceuls qui sont à terre et s'en va « admirant en lui-même ce qui est arrivé », mais, évidemment, il ne sait pas ce que c'est au juste et n'ose pas conclure. Les pélerins d'Emmaüs, dont les versets suivants (13 et ss.) nous content l'aventure, et qui sont deux disciples, s'attendent si peu à revoir le Maître que c'est seulement lorsqu'ils voient disparaître le compagnon inconnu qu'ils ont trouvé sur le chemin qu'ils reconnaissent en lui Jésus : il confirme lui-même leur conviction en apparaissant au milieu des apôtres (36).

De ces récits divergents dans leurs détails (1), il est permis de tirer cependant quelques conclusions.

---

(1) Celui du IVe Évangile, XX, 1 et ss. n'est qu'une combinaison des autres.

D'abord, personne n'a assisté à la résurrection proprement dite ; personne n'a vu Jésus sortir du tombeau. En second lieu, les disciples n'attendent pas le miracle qui les ravit, puisque, tout d'abord, ils n'y croient pas. Enfin, la foi en sa réalité ne s'impose à eux qu'en vertu de visions ultérieures et dont il est impossible d'apprécier l'éloignement, la tendance naturelle ayant été de les rapprocher du matin même de Pâques.

En ce qui regarde la découverte du tombeau vide, il y a évidemment une question préjudicielle à trancher : Est-ce exact ? La disparition du corps a-t-elle été constatée ? Le dernier critique qui ait examiné la question (1) a répondu négativement. A son sens, il ne faut voir dans ce trait qu'un argument d'apologétique, une sorte de preuve après coup ; mais, pour faire accepter pareille conclusion, une hypothèse ne suffit pas. En admettant, ce qui est probable, que nous ayons dans le premier finale de Marc le récit le plus ancien, parce qu'il est le plus simple, il faut remarquer que la résurrection y est liée à l'ensevelissement, lequel est visiblement disposé pour préparer la scène du dimanche matin. Il conviendrait au préalable d'établir que le récit de l'ensevelissement n'a aucun fondement, ce qui n'est pas actuellement possible. D'autre part, est-il vraisemblable que les disciples aient continué d'affirmer

(1) A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905, in-8°.

la réalité de la résurrection, d'en faire l'argument central de leur enseignement à Jérusalem même, si la simple ouverture du tombeau pouvait les convaincre d'erreur ? C'est pourquoi, à moins d'écarter *a priori* toute cette discussion comme impénétrable, force est d'admettre que les femmes ont trouvé le tombeau vide. Reste à savoir pourquoi il l'est.

En somme, toutes les solutions proposées pour l'expliquer se ramènent à trois : 1° La résurrection s'est réellement produite ; tous les traits des récits évangéliques sont exacts et authentiques ; c'est la conclusion orthodoxe, elle échappe à la discussion par définition. 2° Jésus n'était pas réellement mort et on a pris pour une résurrection le réveil de sa léthargie ; il s'en est allé quand il a eu repris ses sens. Cette hypothèse soulève de graves difficultés: Il faut que Jésus lui-même ait été dupe du phénomène, ou l'ait exploité par une véritable supercherie, s'il s'est montré aux siens dans les conditions que nous donnent les Synoptiques. Qu'est-il devenu ensuite ? Comment a-t-il disparu du milieu de ses disciples et quand ? 3° Le corps a été enlevé par les Juifs du Temple, qui ne supportent pas qu'il reste dans un tombeau honorable, et avec l'assentiment de Pilate, qui craint quelque désordre autour du sépulcre du prophète. Les partisans de cette solution en croient trouver une confirmation (1) dans ce fait que d'après

(1) A. Réville, *Jésus de Naz.*, II, p. 460.

l'*Évangile selon les Hébreux*, Jésus remettait son suaire à un serviteur du Grand prêtre, et dans les légendes juives auxquelles Tertullien fait allusion à la fin du *De spectaculis* (chap. 30) : « C'est là celui que ses disciples ont secrètement enlevé pour le dire ressuscité, ou qu'un jardinier a tiré du tombeau pour que les allées et venues ne gâtent point ses salades ». Le texte de Tertullien enferme une variante de la solution de l'enlèvement du corps : ce sont les disciples qui en seraient les auteurs. Renan voit même (1) dans l'épisode des gardes mis au tombeau, particulier à Matthieu, une circonstance imaginée pour répondre à cette conviction juive. Lui-même incline à la partager : quelques disciples ont pu, à l'insu des autres, transporter le corps de Jésus en Galilée ; quand ceux qui sont demeurés à Jérusalem rapportent dans leur pays la foi en la résurrection, ceux qui devraient savoir à quoi s'en tenir ne disent rien, parce que la chose ne leur paraît pas impossible en soi et ils finissent par être convaincus à leur tour. Renan croit découvrir « le vague sentiment » que les choses se sont ainsi passées dans les divers textes (2) qui annoncent que Jésus se rend en Galilée et y attend les disciples. Il se demande si ce n'est pas le propriétaire du tombeau qui expulse le cadavre (3), ou une des femmes qui

(1) *Apôtres*, p. 39.

(2) *Mc.*, XIV, 28 ; XVI, 7 ; *Mt.*, XXVI, 32 ; XXVIII, 7, 10.

(3) Il convient de remarquer, en effet, que Marc, XV, 46, s'il attribue l'ensevelissement à Joseph d'Arimathie ne dit

l'enlève, pour l'emporter dans son propre pays; Marie de Béthanie, par exemple, qui n'a pas de rôle indiqué le dimanche matin. Ce sont là, bien entendu, de pures hypothèses, mise à part la solution orthodoxe, physiologiquement inadmissible dans l'état actuel de la science; le choix qu'on fera de l'une ou de l'autre des deux qui demeurent et de telle ou telle de leurs variantes, sera purement arbitraire.

Restent les visions; si en effet, nous laissons de côté les anges dont parlent les évangélistes, et qui font partie traditionnellement de toutes les manifestations divines, ce sont les visions qui ont fondé l'interprétation chrétienne de la violation du tombeau, c'est-à-dire le dogme de la résurrection.

Il convient de remarquer d'abord que les textes qui les relatent ne s'accordent pas entre eux :

Dans le premier finale de Marc, pas d'apparition ; dans le second finale, apparition à Marie de Magdala, à deux disciples (les pélerins d'Emmaüs?), aux Douze et à quelques disciples assemblés à Jérusalem.

Dans Matthieu, apparition aux saintes femmes, devant le tombeau et aux disciples, en Galilée.

Dans Luc, apparition aux pélerins d'Emmaüs, à Simon, aux Douze et à quelques disciples réunis à Jérusalem.

Dans Paul, apparition à Céphas, aux Douze, à

point que le sépulcre neuf où il dépose le corps de Jésus avant le sabbat qui va commencer, lui appartienne. *Lc.*, XXIII, 53, ne le dit pas non plus ; c'est une addition de *Mt.*, XXVII, 60.

500 frères assemblés, à Jacques ; une autre fois encore aux Douze ; l'apôtre ne dit pas où.

Les *Actes des apôtres*, sans détailler, disent que les apparitions durent quarante jours et se produisent à Jérusalem.

En supposant qu'on puisse identifier deux à deux plusieurs de ces visions, ce qui ne va pas sans difficultés, il n'en reste pas moins, entre les divers textes, les plus graves désaccords sur les personnes et les lieux témoins des apparitions. D'où il faut conclure que les souvenirs chrétiens étaient sur elles mêmes très confus et que les précisions divergentes se sont établies postérieurement. Il est donc vain d'essayer des conciliations purement hypothétiques. Il est également impossible de savoir à quel moment se manifestent les apparitions. Nous ne pouvons rien conclure de la prétendue précision de tel ou tel récit, en raison des divergences qui l'éloignent de tous les autres. En revanche, les affirmations de Paul, au sujet de ces visions, restent assez vagues pour permettre de supposer qu'il a pu se passer quelque temps entre la mort de Jésus et elles (1). Les hommes qui ont cru d'abord à la résurrection du Christ n'ont pas souffert de tant d'incohérence ; ils n'étaient pas troublés par nos exigences critiques et la foi seule avait un mérite à leurs yeux. Le mot du quatrième Évangile (XX, 29) : « Heureux ceux qui n'ont pas vu

(1) C'était déjà l'opinion de Havet, *op. cit.*, IV, p. 77 et ss. ; c'est celle de M. Meyer.

et qui ont cru », rend très bien compte de leur état d'âme.

On se demande enfin quelle a été au juste la nature des apparitions et, en réponse à cette question, plusieurs hypothèses ont été avancées : 1° Elles sont toutes parfaitement réelles et les divers récits se complètent; c'est la conclusion orthodoxe et nous n'avons pas les moyens de l'examiner. 2° Elles ont été des hallucinations contagieuses, phénomène bien connu, et issues du « scandale de la croix ». Après un moment de désespoir, les frères n'ont pu croire à la mort du Maître : ils se remémorent quelques propos qu'il a tenus et dans lesquels on peut voir une espérance de résurrection; l'imagination et l'amour désolé des Saintes femmes font les premiers pas dans la voie où l'exaltation commune engage vite tout le monde. Cette thèse a été soutenue par Renan avec une incomparable pénétration psychologique (1). 3° Elles sont nées de la transposition dans le domaine des faits matériels d'un acte de foi : Jésus vit d'une vie immortelle ; ses disciples sont convaincus, dès que la réaction commence en leur cœur contre le désespoir qui les a d'abord saisis, « qu'il est vivant et non seulement vivant, mais exalté en gloire et en puissance, Seigneur et Christ auprès de Dieu », en attendant qu'il paraisse pour inaugurer le Royaume (2). De bonne heure, les chrétiens,

(1) *Apôtres*, p. 4 et ss..
(2) Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 120.

incapables de se replacer dans l'état d'esprit où se trouvaient les disciples au moment de la crucifixion de Jésus, n'ont plus compris leurs impressions et ils les ont défigurées à coup de légendes miraculeuses, plus ou moins déterminées par les Écritures ; ils ont imaginé la matérialité des visions. 4° Ce sont des inventions pures et simples, destinées à établir après coup que Jésus était bien le Messie attendu ; sa résurrection est le *signe* décisif et les visions ne sont avancées que pour l'attester. C'est là une explication simpliste et qui n'est pas vraiment historique, en ce sens qu'elle prête gratuitement au monde ardent et convaincu des premiers disciples, un souci de démonstration et un plan de supercherie également invraisemblables.

Ainsi, sur la question des apparitions, comme sur celle de la résurrection proprement dite, nous sommes réduits aux suppositions que chacun jugera plus ou moins acceptables selon ses dispositions d'esprit particulières.

En tout état de cause, les textes les plus anciens de l'histoire chrétienne établissent uniformément que la foi en la résurrection de Jésus s'est fondée dès les premiers âges de l'Église. Il n'est pas de conviction qui ait plus contribué que celle-là à altérer la vraie physionomie du Maître et à fausser le sens de son enseignement.

VI. — L'inévitable conclusion où nous conduise l'examen des documents, c'est donc que la vie de

Jésus est pour nous impossible à saisir. La tradition orale, sous l'empire de la double foi en la messianité et en la résurrection, d'ailleurs étroitement liées l'une à l'autre, en a déformé tous les traits, avant que l'écriture ait pu les fixer. En vérité, nous ne savons avec quelqu'apparence d'exactitude, que ce qui nous est rapporté dans les *Actes* (1) : Jésus de Nazareth a été un homme approuvé de Dieu et plein de ses dons ; il a vécu allant de lieu en lieu, faisant le bien, guérissant les malades que le diable opprimait et il est mort sur la croix par les mains des méchants.

(1) *Actes*, II, 22-23 ; X, 38-39.

CHAITRE VI

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS (1)

I. Pouvons-nous saisir l'enseignement de Jésus ? — Les textes nous en donnent un *développement*, une altération. — II. Idée que Jésus s'est faite de lui-même : s'est-il cru le Messie ? — Incertitude des textes. — Raisons qui font pencher pour l'affirmative. — III. Le Royaume. — Idée que s'en fait Jésus. — Annonce-t-il une révolution matérielle ou une transformation morale ? — Interprétation des premiers fidèles : le millénarisme. — IV. L'accès du Royaume. — Exclusivisme ou universalisme de Jésus. — Comment l'avenir est assuré. — V. Les conditions d'entrée dans le Royaume. — Jésus et la Loi. — Textes contradictoires. — Antipharisaïsme. — Les préceptes essentiels : la foi en Dieu le Père et l'effort personnel. — Morale de renoncement. — VI. Jésus a-t-il établi des dogmes ? — L'Incarnation. — La divinité du Christ. — La Rédemption. — L'Église et la primauté de Pierre. — Les sacrements : baptême et eucharistie. — VII. L'*essence* du christianisme ; sa simplicité. — D'où sont venus les complications, la métaphysique, l'autorité de l'Église, les rites ?

I. — Nous n'avons donc pas le moyen de voir vraiment clair dans la vie de Jésus, embrumée par

(1) Mêmes ouvrages généraux que pour le précédent chap. Ajouter, en allemand : Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., T. I. On trouvera un résumé des idées de l'auteur dans son *Essence du christianisme*, trad. française, Paris, 1902, in-12°. En réponse : Loisy, l'*Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre.*

l'ultérieure projection sur elle de la foi messianique. Pouvons-nous du moins espérer atteindre l'enseignement du Maître? Il parlait, semble-t-il, quand il voulait être bien compris, par paraboles faciles à retenir; il ne fuyait pas les formes de langage pittoresques et frappantes: formules et histoires symboliques n'ont-elles pas été transmises fidèlement par la mémoire des premiers disciples à ceux qui ont pris soin de les noter par écrit en des recueils d'où sont issus nos Évangiles? Si beaucoup de détails se sont égarés ou altérés en passant de bouche en bouche, avant que d'aller se fixer sur la cire ou le papyrus, au moins les lignes fondamentales de la doctrine première se voient peut-être encore sous les constructions de la seconde génération chrétienne. Les docteurs de l'orthodoxie affirment qu'il en est ainsi; beaucoup de savants libéraux l'espèrent; c'est pourquoi l'on continue de disputer sur l'*Essence du christianisme*; cette essence ne pouvant raisonnablement être autre chose que ce que Jésus a pensé et dit.

Il nous faut cependant remarquer tout d'abord:

1° Que l'enseignement de Jésus n'a eu d'autre dépôt, durant peut-être vingt-cinq ou trente ans, que la *paradosis*, c'est-à-dire la tradition orale; pourquoi n'aurait-elle pas modifié les préceptes comme elle a altéré les faits?

2° Que les formules les plus précises et, en apparence, les mieux assurées contre les corrections postérieures, se rencontrent parallèlement dans les

trois Synoptiques, mais ne s'y présentent *exactement* dans les mêmes termes, que par exception; les différences sont souvent insignifiantes, il est vrai, mais parfois elles sont graves. Dans le Sermon sur la montagne, par exemple, Matthieu fait dire à Jésus (V, 3 et suiv.) : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux leur appartient. — Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés ». Et Luc écrit (VI, 20 et suiv.) : « Bienheureux êtes-vous, ô pauvres, car le royaume des cieux vous appartient. — Bienheureux, vous qui avez faim maintenant, car vous serez rassasiés ! » Il y a entre ces deux versions plus qu'une nuance; il y a deux impressions très différentes des sentiments du Christ à l'égard des riches et des pauvres. Quelle est la bonne ? Cet exemple très connu est loin d'être isolé et s'il en va ainsi de la forme des pensées, jusqu'à quel point leur fonds lui-même est-il respecté? Enfin, sur des points de première importance, nos textes évangéliques présentent des contradictions qui ne peuvent être réduites que par des conciliations arbitraires ou des hypothèses sans fondement. Nous allons en voir quelques-unes, dans un instant, jusque sur la messianité de Jésus et sur la nature des espérances qui étaient la raison d'être de sa prédication. Quelquefois une étude attentive du texte nous révèle l'existence de plusieurs couches de traditions dissemblables et de dates différentes, mais entre lesquelles il ne nous est pas facile de décider. Les apôtres ont développé l'enseignement de Jésus;

les orthodoxes l'admettent, et c'est peut-être l'enseignement des apôtres, c'est même celui de tous les prédicateurs itinérants, si écoutés des premières communautés, plus que celui du Maître divin, qui forme la substance de nos Évangiles. Pour essayer de percer le mystère, nous ne pouvons nous aider que des trois Synoptiques, de quelques traits des *Actes des apôtres*, et, à la rigueur, de l'*Épître de Jacques*, qui est sans doute un document d'origine galiléenne, très voisin de Marc ou de Matthieu. Les *Épîtres* de Saint Paul, non plus que le quatrième Évangile ne peuvent nous être d'aucun secours, car ils renferment une conception de l'enseignement de Jésus, aussi personnelle, aussi éloignée de la réalité vivante et matérielle, que la représentation qu'ils se donnent de sa personne.

Il sera donc sage de ne point prodiguer notre confiance aux textes, et de nous contenter de tirer d'eux quelques renseignements médiocres, pour être certains de ne pas trop dépasser la vérité. N'oublions pas que les plus grands esprits n'ont pu de nos jours se mettre d'accord sur la question ; n'oublions pas non plus que l'argument d'autorité par lequel les orthodoxes ont durant si longtemps fermé le débat, non seulement n'a *jamais* aucune valeur scientifique, mais, en l'espèce, ne repose que sur un sophisme : l'Église appuie son autorité sur celle des Évangiles, et celle des Évangiles n'est garantie que par l'autorité de l'Église.

Aux yeux de l'orthodoxie, la question que nous

posons est beaucoup plus simple que nous ne la voyons dès l'abord. Il faut que Jésus se soit montré, pour qui a su le voir, tel qu'elle le conçoit : Fils de Dieu suivant une filiation miraculeuse, seconde personne de la Trinité, Sauveur du monde, fondateur de l'Église, instaurateur de ses dogmes, même de ses sacrements. C'est à peine si aujourd'hui, les orthodoxes conscients des insurmontables difficultés critiques qu'une pareille thèse soulève en face des textes, admettent la doctrine du développement et consentent à reconnaître que la plus grande partie de cet harmonieux ensemble n'était contenue qu'implicitement dans l'enseignement de Jésus ; le rôle de l'Église ayant été de la rendre explicite. L'école critique soutient que l'Église l'y a installée de toutes pièces, non pas en vertu d'un dessein arrêté, ou voulu, mais en quelque sorte nécessairement, sous l'impulsion irrésistible de la foi vivante et toujours plus exigeante.

II. — Evidemment le problème qui domine et détermine les autres, est celui-ci : Quelle idée Jésus s'est-il faite de lui-même ? On comprend que ce soit aussi pour nous le plus difficile à résoudre, car c'est celui que la *paradosis* a dû le plus vite embrouiller. Aussi les solutions les plus diverses ont-elles cours aujourd'hui, sans compter celle de l'orthodoxie. Certains, comme M. Adolf Harnack, soutiennent que Jésus a conscience d'être fils de Dieu, simplement parce qu'il est convaincu qu'il connaît Dieu comme

personne ne l'a connu encore et qu'il a pour mission de le révéler comme il le connaît. La foi en Dieu le Père et la pleine confiance en lui, telle est l'*essence* de son enseignement. Cette opinion se fonde sur un texte très inquiétant de Matthieu (XI, 27) : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connait le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler » (1). M. Loisy réplique très justement (2) qu'il ne faut voir là que l'expression d'un rapport permanent entre le Père et le Fils et non pas une explication de la filiation divine. « Père et Fils ne sont pas ici des termes purement religieux, mais des termes métaphysiques, théologiques ». Il croit l'authenticité du passage très douteuse et c'est en effet l'impression qui ressort du contexte. Je n'ai voulu, en rappelant cette discussion, que montrer à quel point les érudits du premier ordre, peuvent se séparer sur la question primordiale que nous nous posons.

Au vrai, les Synoptiques donnent des textes contradictoires. Il est clair, que, même en laissant de côté la scène trop merveilleuse de la Transfiguration (3), si on se reporte à la petite *apocalypse* qui se trouve dans Matthieu (XXV, 31 et ss.), on estimera que

---

(1) Parallèle dans *Luc*, X, 22.

(2) *L'Évang. et l'Église*, p. 75 et ss ; Harnack, *Essence du christianisme*, p. 134 de la trad..

(3) *Mt.*, XVII, 1 et s. ; *Mc.*, IX, 2 ; *Lc.*, IX, 28.

Jésus y parle en Messie : il annonce sa venue dans la gloire au milieu des anges pour juger les nations assemblées devant lui. Ailleurs, quand Pierre, interrogé par lui, proclame qu'il est le Christ, fils du Dieu vivant (*Mt.*, XVI, 16), il ne proteste pas. Au cours de son interrogatoire, quand le souverain sacrificateur lui demande nettement : « Es-tu le Christ ? » il répond : « Je le suis » (*Mc.*, XVI, 61-62). Toutefois remarquons que cette prétention, qui devait entraîner l'opinion du sanhédrin, ne put, semble-t-il, être établie, que par la confession qu'il en fit ; il n'avait donc pas coutume de l'étaler publiquement. D'ailleurs, nous le voyons interdire à ses disciples de lui attribuer tout haut la qualité messianique qu'ils ont devinée en lui (*Mt.*, XVI, 20) et quand Jean le Baptiste lui envoie demander s'il est « Celui qui doit venir », il ne dit ni oui ni non ; il énumère ses miracles dont l'ampleur suppose bien aux yeux d'un Juif, qu'il est celui-là ; mais il laisse au Baptiste, le soin d'en tirer la conclusion (*Mt.*, XI, 1-6). Dans sa prédication ordinaire, il agit en simple prophète. « Il allait, nous dit Marc (I, 39), prêchant dans les synagogues et chassant les démons ». Les deux expressions qu'il s'applique : *Fils de l'homme* et, plus rarement, *Fils de Dieu*, n'ont pas un sens messianique aussi net, du moins aussi exclusif, qu'on pourrait le supposer. Dans l'Ancien Testament, *Fils de l'homme* veut dire souvent *homme*, avec une nuance d'insistance sur la nature humaine de l'être ainsi désigné ; *Fils de Dieu* lui-même peut

s'appliquer aux anges ou à un homme particulièrement inspiré de Dieu (1). D'autre part, il est certain qu'au temps de Jésus on les employait souvent l'un et l'autre comme équivalent de *Messie* (traduit en grec par *Christos*), surtout le second. L'équivalence des termes pourrait être établie sans sortir des Synoptiques. Lorsque Caïphe interroge Jésus, il lui pose la question mortelle, selon Marc, dans ces termes : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni ? » Matthieu lui fait dire : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu ? » Et Luc : « Es-tu donc le Fils de Dieu ? » (2) Cet exemple n'est pas unique ; mais, comme il ne faut pas perdre de vue que les évangélistes mettent en œuvre une tradition qui n'a d'autre sens que d'établir la messianité de Jésus, les textes où ils semblent la proclamer le plus haut, restent inquiétants.

Si le Maître est censé avoir interdit à ses disciples de lui donner le titre redoutable, n'est-ce pas qu'au temps de la rédaction de nos Évangiles on avait encore la vague impression qu'il ne l'avait jamais pris ? En tous cas, il faut conclure avec M. Loisy, que le témoignage des Synoptiques est déconcertant.

---

(1) *Genèse*, VI, 2 ; *Job*, I, 6 ; II, 1 ; *Ps.*, LXXXII, 6 et A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de J.-C.*, p. 6 et ss., qui a groupé les principales références ; du même, *Jésus de Nazareth*, II, p. 196.

(2) *Mc.*, XVI, 61 ; *Mt.*, XXVI, 63 ; *Lc.*, XX, 70.

Celui des *Actes des apôtres* ne l'est pas moins. En soi, ce livre suppose la messianité de Jésus et voyez en quels termes, Pierre prêchant aux Juifs, parle de lui : Ce fut un homme approuvé de Dieu, armé des dons de sa puissance ; il a été mis à mort méchamment, mais Dieu l'a ressuscité selon les prophéties de David et il l'a élevé à sa droite ; c'est pourquoi, il faut que toute la maison d'Israël sache bien que Dieu l'a fait Seigneur et Christ (ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός) (1).

Rapprochez ces paroles de celles que le même. Pierre prononce chez le centurion Corneille (2) : « Vous savez comment Dieu a oint (ἔχρισεν) de l'Esprit saint et de puissance Jésus de Nazareth, qui allait faisant le bien et guérissant tous ceux que le diable opprimait ». Pourtant les Juifs l'ont fait périr, mais Dieu l'a ressuscité et il s'est montré à des témoins choisis, à Pierre lui-même, aux disciples et il leur a commandé « d'attester que c'est lui qui est établi par Dieu juge des vivants et des morts ». Dans les deux textes ne paraît-il pas clair que c'est seulement après sa résurrection et, en quelque sorte par elle, que Jésus se manifeste en qualité de Messie, aux disciples, et que c'est alors qu'il reçoit de Dieu, cette qualité ? N'y a-t-il pas là un argument très fort pour établir que lui-même ne se l'est jamais attribuée de son vivant ? Ne fallait-il pas que la tradition que nous

(1) *Actes*, II, 22 et s..
(2) *Actes*, X, 38 et s..

rapporte ici l'auteur des *Actes*, fût bien fondée pour qu'il ne la modifiât pas, alors qu'elle était évidemment dépassée par la christologie du temps où il écrivait ?

Cependant deux faits m'inclinent à conclure dans le sens contraire ; l'un n'est que significatif ; l'autre me semble presque décisif et entraîne ma conviction. D'abord Jésus a subi le supplice sur l'ordre de Pilate, homme sévère assurément, mais magistrat exact ; il n'a pas été lapidé comme les vulgaires transgresseurs de la Loi, ou les blasphémateurs, ainsi que le sera le diacre Étienne ; on l'a mis en croix, comme un bandit ou un révolté. Je crois que ce fait seul suppose qu'il s'est avoué Messie, c'est-à-dire, aux yeux de l'autorité romaine, révolutionnaire en puissance. En second lieu, il a prêché la venue imminente du Royaume et non plus seulement l'approche du Messie, comme faisait probablement le Baptiste et il s'y est, semble-t-il, réservé un rôle particulier. Le Messie seul pouvait faire rayonner ses enseignements autour de ces affirmations, qui sont tellement le centre de l'Évangile que celui-ci n'a plus de sens si on les en retire (1).

M. Loisy présente une solution ingénieuse des difficultés que soulèvent les textes contradictoires ; elle est malheureusement trop subtile et, je dirai, trop théologique pour être acceptable (2). Jésus

(1) Voy. particulièrement *Mc.*, VIII, 34 et suiv.
(2) *Évangile et Église*, p. 86.

n'aurait pas proclamé nettement qu'il était le Messie ; il aurait seulement laissé voir quelle place lui était réservée dans le Royaume futur, car, à son jugement, le Messie n'avait aucun rôle à jouer dans le monde humain. Ce rôle eschatologique (1), il avait conscience que c'était lui qui le tiendrait et ses disciples l'ont deviné ; il leur a interdit de le proclamer non pas, comme on l'a dit, parce qu'il craignait d'exciter les grossières espérances du messianisme populaire qu'il ne voulait pas réaliser, mais parce qu'il ne pouvait se vanter d'accomplir sa mission sous une forme qui n'avait pas encore de raison d'être. Plus simplement, il est probable qu'il a pris peu à peu conscience de sa nature exceptionnelle ; ses disciples n'ont pas tardé à lui attribuer la dignité messianique et il a fini par l'accepter, parce que, malgré l'idée très particulière qu'il s'en était faite, c'était la seule forme dans laquelle la pensée juive de son temps lui permît d'enfermer ses espérances et sa mission.

III. — Le messianisme juif, avons-nous vu, supposait l'annonce et la venue du Royaume ou du Règne de Dieu. Ce Royaume était toujours conçu comme le triomphe terrestre des justes, c'est-à-dire d'Israël plus ou moins élargi et surtout épuré. Quelles que fussent les circonstances très

(1) Rappelons que le mot *eschatologie* veut dire description des choses dernières, de la fin du monde.

variées dont l'imagination rabbinique entourait son avènement, il devait être instauré par Dieu lui-même ou un Roi victorieux armé de sa force.

Incontestablement Jésus a prêché le *Royaume* ou le *Règne* de Dieu ; son enseignement n'a pas d'autre raison d'être ; mais il est difficile de savoir ce qu'il entend par ces mots traditionnels. On a pu ramener aux conceptions les plus opposées ce qu'il en semble dire dans nos textes évangéliques : Les uns y ont vu l'annonce d'un cataclysme réel, marquant la fin du monde, précédant la résurrection des morts et un jugement divin qui élèverait les justes dans le paradis et précipiterait les pécheurs dans l'enfer. D'autres ont pensé que le Christ avait tout simplement prêché la nécessité d'une transformation morale de l'homme, pour établir sur la terre, et surtout en son cœur, le règne de la justice et de la vérité dans l'amour de Dieu ; le Royaume serait *en nous* et non hors de nous. Il n'est pas historique de pousser jusqu'à ces extrémités inconciliables ; l'impression que donnent les textes des Synoptiques est que Jésus n'a pas échappé aux conceptions de la vieille eschatologie juive, mais qu'il a simplement développé les éléments religieux et moraux qui étaient en elle.

Il serait pourtant indispensable de savoir ce qui pour lui a été l'essentiel.

Au début de sa vie publique, il se borne sans doute à dire, tout comme le Baptiste : « Faites pénitence, car le Royaume des Cieux est proche

(1) ». Il semble pourtant que les deux éléments de sa prédication soient déjà enfermés dans cette phrase : « Faites pénitence, *pour* vous préparer au Royaume qui vient ». Il faut donc que le Royaume ne soit pas tout en nous, qu'il représente quelque chose hors de nous, que notre effort personnel peut atteindre. De ce que l'effort en question est uniquement moral, il ne suit pas que le Royaume n'est pas objectif. C'est l'annonce de ce Royaume qui est la Bonne Nouvelle, l'Évangile. Sur une réflexion de ses disciples (2), qui ont entendu dire par les scribes qu'il fallait qu'Élie parût avant l'aurore du Royaume, Jésus déclare qu'Élie est venu dans la personne de Jean le Baptiste. N'est-ce pas la preuve qu'il conçoit le Règne de Dieu comme quelque chose de sensible, qui est imminent et que les fidèles verront?

Il est en vérité trop facile d'avancer que l'évangéliste n'a pas compris la parole du Christ ; il faut soutenir aussi que les disciples directs ne l'ont pas entendue non plus, puisque tous les documents nous les montrent au lendemain de la mort du Maître, tout entiers plongés dans l'anxieuse attente de son retour, qui ouvrira le Royaume promis. On n'a réellement qu'un seul texte de Luc (XVII, 20-21), pour soutenir que la transformation prédite ne se produira pas dans l'ordre des choses matérielles :

---

(1) *Mt.*, IV, 17. Remarquer que ce sont les mêmes termes que *Mt.*, III, 2, place dans la bouche du Baptiste.

(2) *Mt.*, XVII, 10 et s..

« La venue du Royaume de Dieu n'est pas matière d'observation ; on ne dira pas : il est ici, il est là ; car le Royaume de Dieu est en vous » (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν). Mais, outre qu'il est unique, ce texte est très obscur. On peut à la rigueur l'entendre dans un sens matériel et traduire : « Le Royaume de Dieu est au milieu de vous » ; c'est-à-dire : « il vient, puisque je vous l'annonce ». Ce n'est pas, je l'avoue, une interprétation probable, mais, quoi qu'il en soit, il est impossible d'admettre que ce seul texte énigmatique infirme tous les autres, qui sont clairs. Son succès moderne tient à ce qu'il autorise à ne tenir compte dans l'enseignement de Jésus que des préceptes moraux et de la foi filiale en Dieu le Père, et aussi à ce qu'il exclut de sa prédication l'affirmation de la fin imminente du monde — qui dure encore. Peu nous importe, et « l'historien doit résister à la tentation de moderniser l'idée du Royaume » (1).

Que le retard indéfini des *choses dernières* ait embarrassé les théologiens et qu'ils aient essayé de tourner la difficulté ; c'est leur affaire et non la nôtre ; un commentaire théologique n'a rien de commun avec l'explication historique des textes. Le renoncement que prêche Jésus et que les premiers frères de Jérusalem ont pratiqué au pied de la lettre durant quelques années, en même temps que l'absence dans sa doctrine connue de toute prescription d'organisation ou de discipline, me semblent des arguments

(1) Loisy, *Évangile et Église*, p. 56.

décisifs pour établir qu'il a bien conçu le Royaume, selon le schéma fixé par l'eschatologie juive de son temps, comme une révolution imminente et matérielle. La conviction que c'est bien ainsi qu'il fallait entendre son enseignement s'est maintenue longtemps dans les communautés chrétiennes; jusqu'à la fin de l'Empire (1) chaque grande calamité publique a ranimé chez les fidèles l'espérance de la *parousie* prochaine (2). Il est invraisemblable que Jésus ait laissé sur ce point essentiel non seulement un doute, mais la possibilité d'un énorme contresens : or les trois Synoptiques reproduisent l'affirmation : « Je vous le dis en vérité, il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici présents qui ne mourront point avant d'avoir vu venir le règne de Dieu » (3). Le temps seul a émoussé chez les fidèles cette espérance précise, qui a été la conviction fondamentale du Christ.

Ce principe admis, il est d'ailleurs bien difficile de savoir ce qu'il a entendu exactement par le Royaume de Dieu; c'était, sans doute, le règne de la Justice et la vie éternelle du Juste; mais sous quelles formes déterminées? Nous l'ignorons. Ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il ne s'agit plus

(1) Augustin, *Epist.*, CXXII, 2; CXCVII, 2.

(2) Cette attente, qui finit, on ne sait comment, par se concentrer sur la nuit du samedi saint au matin de Pâques, a même engendré l'office de la Vigile pascale et, en dérivation, celui de la Vigile dominicale. Voy. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, p. 3.

(3) *Mt.*, XVI, 28; *Mc.*, IX, 1; *Lc.*, IX, 27.

d'une conquête du monde par Israël, d'un triomphe par les armes du Roi victorieux de l'eschatologie populaire. Mais jusqu'à quel point Jésus accepte-t-il pour son rêve le cadre traditionnel tel que nous le voyons, par exemple, dans le *Livre de Daniel*? Il nous est impossible de le dire. Les traits empruntés évidemment aux doctrines pharisiennes sur les choses finales et qu'on rencontre dans les Synoptiques, peuvent être des réflexes postérieurs de ces mêmes doctrines et ne pas avoir traversé la pensée de Jésus. Il est certain que les premiers chrétiens n'étaient pas mieux éclairés que nous sur la représentation qu'il convenait de se faire du Royaume, puisqu'au lieu de s'en tenir à un enseignement précis, comme ils l'auraient fait s'ils en avaient reçu un, ils laissèrent le champ libre à leur imagination. Ils inventèrent le millénarisme : les justes rendus immortels ou ressuscités devaient vivre durant mille ans sur la terre sous l'œil bienveillant de Dieu et gouvernés par le Christ dans la paix et l'abondance. Cette grossière matérialisation du Royaume gardait encore des partisans au temps de Saint Augustin, et lui-même n'était pas sans tendresse pour elle (1). On entrevoit

(1) C'est Saint Irénée qui nous donne la meilleure exposition de la foi millénaire qu'il partage : *Adversus omnes haer.*, V, 32-36. Voir aussi Justin, *Dial. c. Tryph.*, 80 ; Tertullien, *Adversus Marcionem*, IV, 24 ; Lactance, *Institut. divin.*, VII, 24, 4 et s. ; Eus., *H. E.*, III, 28, 39 ; VII, 24 ; August., *De Civit. Dei*, XX, 6 et 9. — L. Gry, *Le millénarisme, son origine et son développement*, Paris, 1904, in-8°.

cependant que Jésus annonçait la fin du monde présent, qui serait précédée de signes terribles, dès longtemps fixés par l'imagination juive, la résurrection de tous les hommes et un jugement général, suivi de récompenses et de châtiments, avec l'intervention des anges, des démons, et aussi du Fils de l'homme (1); mais il est bien probable que ce dernier trait est d'origine apostolique.

Il est donc possible que, dans sa pensée, le Royaume ait compris deux parties successivement développées : l'une, sur la terre, où les justes vivront avec le Seigneur quand il sera de retour ; l'autre à la fin des temps : la vie éternelle. Il serait imprudent de vouloir serrer de près ces mots ; il est vraisemblable que le Christ se rangeait à la croyance commune sur l'ensemble de ses représentations eschatologiques ; en tous cas, il n'a rien dit de précis qui s'écarte d'elle, puisque c'est dans ses formes connues que s'enferment les premiers disciples.

IV. — C'est une question aussi que de savoir à qui Jésus destinait le Royaume. Certains textes des Synoptiques marquent un très rigoureux exclusivisme juif, et, incontestablement, l'impression qu'ils donnent est celle qui ressort de l'ensemble des Évangiles. Les miracles que fait le Christ en dehors d'Israël sont toujours présentés comme des exceptions, et la récompense d'une foi particulière.

(1) *Mt.*, XXVI, 64 ; *Mc.*, XIV, 62 ; *Lc.*, XXII, 69.

Telles sont, par exemple, la guérison du serviteur du centurion à Capharnaum (*Mt.*, VIII, 5 et suiv.), ou celle de la fille de la Cananéenne (*Mt.*, XV, 22 et suiv.). On se sent invinciblement ramené au texte de Matthieu (XV, 24) : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ». Il semble bien que notre impression ait été aussi celle de l'évangéliste, qui a placé à la fin de l'Évangile selon Matthieu (XXVIII, 19) la prescription apocryphe mais libératrice : « Allez et enseignez toutes les nations ». Divers détails semés de ci de là dans les Évangiles sont de même sens ; on les soupçonne également de n'être qu'apostoliques (1) et imposés par les circonstances. Nous verrons que les disciples immédiats, les apôtres, à en croire les *Actes* et Saint Paul, furent pour la plupart inclinés à l'exclusivisme ; auraient-ils transgressé sur ce point un ordre formel du Maître ? C'est peu probable. Mais les exceptions que le Christ avait admises leur permirent de fonder la doctrine de la porte presqu'ouverte, à partir du moment où il ne fut plus possible de repousser les gentils qui venaient nombreux à la foi. Jésus aurait fait de même, et sans doute de meilleure grâce, s'il avait connu un tel empressement. Il paraît donc vraisemblable — et pas plus — que Jésus fut particulariste *par position* et universaliste *par nature* ; il était porté à admettre dans le Royaume quiconque s'en

(1) *Mt.*, VIII, 11 ; XXIV, 14 ; *Mc.*, XIII, 10. Ils prescrivent la prédication de l'Évangile par toute la terre.

montrait digne. Il ne faut pas oublier que l'idée de l'universalité du règne de la justice n'était pas étrangère à la spéculation juive de son temps.

V. — A ce problème de l'*extension* du Royaume se rattache celui des conditions auxquelles il faudra satisfaire pour y entrer. Il suffit d'être trouvé juste devant Dieu ; mais être juste pour les Juifs, c'était observer la Loi : Jésus a-t-il donc prescrit de se plier aux exigences légales, ou, au contraire, les a-t-il abolies ?

Sur ce point encore nous voyons se heurter les textes les plus lourdement contradictoires : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes, — lui fait dire Matthieu (V, 17) — je suis venu non pour les abolir, mais pour les accomplir ». D'autre part, dans Matthieu (XXIII, 2 et XXIV, 20), il semble bien porter quelque respect aux prescriptions des scribes et au sabbat.

En fait, il paraît agir avec la Loi assez librement ; il ne fuit point la société des publicains et d'autres gens que méprisent les pharisiens (1). Il ne jeûne pas et montre une haine vigoureuse pour toutes les démonstrations extérieures dont les docteurs faisaient grand cas. Il dit même expressément en un passage de Luc (XVI, 16) que la Loi s'arrête à Jean-Baptiste. Mais encore faut-il prendre garde que

(1) Ce sont les pécheurs ou ἁμαρτωλοί, gens impurs, qu'un dévot juif évite soigneusement.

nous touchons là à une question sur laquelle sa véritable pensée a dû être altérée très vite, à cause de la prompte hostilité qui se manifeste entre les Juifs légalistes et les chrétiens. Jésus ne tarde pas à passer pour avoir apporté ici-bas une Loi nouvelle destinée à remplacer l'ancienne. On peut penser que si, par habitude de race et de milieu, il tient encore à la Loi, il ne s'attache qu'à une observance large et *spirituelle*, très éloignée de la lettre que vénèrent de plus en plus les pharisiens ; il est nettement antipharisien. En admettant que les évangélistes, écrivant en un temps où les pharisiens avaient fait effort pour écraser la foi chrétienne, aient un peu appuyé sur l'expression de ce sentiment, il est cependant peu vraisemblable qu'ils l'aient tout à fait inventé.

Il semble, en somme, que l'enseignement du Christ tourne autour de deux prescriptions *essentielles* : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit ; c'est le premier et le plus grand des commandements » (1). Autrement dit, un élan de foi, un abandon confiant à la volonté de Dieu le Père est la condition première du salut. — En second lieu : « Amendez-vous, changez votre cœur » (2). Entendons : Faites un vigoureux effort personnel vers le bien, afin d'atteindre la justice, conçue par Jésus

(1) *Mt.*, XXII, 37-38.
(2) *Mc.*, I, 16, et parallèles.

sous les espèces d'une morale très haute, toute imprégnée de tendresse et de charité. En réaction contre la passion des richesses, qui détournent l'homme de Dieu et l'attachent à la terre, cette morale pose comme idéal de perfection le renoncement à toutes choses d'ici-bas. Tout essai de précision plus grande risque de faire entrer dans la pensée du Maître des idées qui ne sont pas même sorties de celle de ses disciples directs.

VI. — On peut toutefois se demander si Jésus n'a pas préconisé une foi plus complexe, enfermée dans des formes strictes ou *dogmes*, appuyée par une *discipline* régulière, fondée sur une autorité fixe, celle de l'*Église*, et exprimée par des rites ou *sacrements*. C'est sur la réponse affirmative à cette question que vit encore l'orthodoxie.

Le mot *dogme*, employé déjà par les écoles philosophiques de l'hellénisme, veut dire *vérité fondamentale* et indiscutable, décision arrêtée par les autorités supérieures ; ici, par Dieu lui-même et révélée par son Fils. De tels dogmes ne paraissent pas dans les Synoptiques ; ils seront enfantés par la pensée chétienne quand elle tombera sous l'influence de l'esprit grec et qu'elle subira la nécessité de se développer.

Jésus n'avance pas un mot, dans les Synoptiques, qui suppose sa naissance miraculeuse, et s'il se croit le Christ, il ne se croit pas le Fils de David. Nous le voyons, au contraire, dans Marc (XII, 35 et ss.)

reprocher aux scribes d'enseigner que le Messie doit posséder cette qualité.

Jésus ne se dit jamais Dieu : Fils de Dieu, entendu au sens précis et orthodoxe, est monstrueux et même inconcevable pour un Juif ; or, la pensée de Jésus est juive, c'est un fait indéniable (1). D'ailleurs, pas une fois l'accusation de s'être prétendu Dieu n'est dressée contre lui par les Juifs, ni au cours de son procès ni aux temps apostoliques. C'est là, semble-t-il, un argument décisif. Cependant deux textes laisseraient au premier abord subsister un doute. Fût-il solide, qu'il ne saurait prévaloir contre le reste, mais il ne l'est pas. Dans Marc (XIII, 32), Jésus parle du dernier jour ; personne, dit-il, ne sait quand il viendra, ni les anges dans le ciel, ni même le Fils, mais seulement le Père. C'est là ce redoutable passage que Bossuet n'envisage « qu'en tremblant » (2). Son interprétation, au moins singulière, est que le Christ savait fort bien ce qu'il prétendait ignorer, mais qu'il jouait « son personnage ». Le texte, inquiétant parce qu'il est très favorable aux ariens, n'est pas conciliable avec la *consubstantialité*, c'est-à-dire l'unité et l'identité de substance du Père et du Fils, dont la négation constituait le fond de leur hérésie ; on a donc supposé qu'il n'était qu'une addition de copiste arien et des manuscrits orthodoxes l'omettent en effet,

(1) Loisy, *Évangile et Église*, p. 178.
(2) *Méditation sur l'Évangile*, 79e *journée*.

mais ils sont, en l'espèce, de nulle autorité, étant postérieurs à la querelle arienne. A mon sens, l'inauthenticité du verset n'est pas démontrable. Il établit très nettement la distinction entre le Fils et le Père, c'est-à-dire qu'il exclut, en conséquence de l'absolu monothéisme juif de Jésus, l'idée même de la divinité du Fils. Cela est parfaitement logique. Rien non plus ne permet d'affirmer que la phrase suppose la gradation absolue et ascendante qu'on y veut voir : Anges — Fils — Dieu. J'interpréterais volontiers : « Ni les anges dans le ciel (ἐν οὐρανῷ), ni moi qui vous annonce sur la terre l'approche du jour suprême, ne savons exactement quand il viendra. Dieu seul le sait ».

L'autre texte est en parallèle dans Matthieu (XI, 27) et dans Luc (X, 22). C'est le fameux : « Nul ne connaît le Fils que le Père et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître ». Nous en avons déjà parlé. A mon sens il est plus que suspect, car il rompt le fil de l'exposition où il se trouve, et il a un air très marqué de formule théologique et même ecclésiastique. Je pense, avec M. Loisy (1), qu'il faut voir là l'introduction dans l'Évangile de la notion du Christ éternel, Sagesse de Dieu, agent de toutes les œuvres divines, qui trouvera sa forme définitive dans le quatrième Évangile.

La prédication du Royaume n'est pas présentée

(1) *Évangile et Église*, p. 26.

comme une *Rédemption*; l'idée est, il est vrai, introduite dans Matthieu (XXVI, 28), mais sans faire allusion à la faute d'Adam : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, lequel est répandu pour plusieurs en rémission des péchés (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) ». Les parallèles portent : Marc (XIV, 24) : « qui est répandu pour plusieurs », et Luc (XXII, 20) : « qui est répandu pour vous », sans l'addition du premier Évangile. Cependant on lit encore dans Marc (X, 45), et c'est Jésus qui parle : « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi (διακονηθῆναι), mais pour servir et donner sa vie (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) en rançon de beaucoup (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Mais il semble bien qu'il faille voir là, aussi bien que dans le verset précité de Matthieu, une influence de la théologie personnelle de Saint Paul, dont le centre est la doctrine de la mort rédemptrice (1).

Les Évangiles synoptiques, ne portent donc vraiment pas l'expression des trois dogmes capitaux de l'orthodoxie : incarnation, divinité du Christ, rédemption. Historiquement, il est impossible de dire qu'ils aient été dans la pensée de Jésus ; il faut même, tout au contraire, affirmer qu'ils n'y étaient pas. Sa doctrine messianique ne les supposait-elle pas? Le développement de son œuvre, accompli par le travail de la foi chrétienne, ne les exigeait-elle pas? C'est

(1) M. Loisy pense (*op. cit.*, p. 115), que *Mc.*, XIV, 23, est également d'inspiration paulinienne et a dû à son tour déterminer *Mt.*, XXVI, 28.

autre chose, et cette double question est *à côté* de celle que nous nous posons. Nous ne nous occuperons pas de ce qu'elle a de purement théologique, mais nous reviendrons sur elle, en tant qu'elle enferme un phénomène contrôlable de l'évolution chrétienne.

Jésus a-t-il établi, a-t-il voulu l'*Église* ? Sa doctrine de l'effort personnel, sa haine de la contrainte officielle semblent bien, dès l'abord, exclusives d'une institution de ce genre. Cependant on avance parfois des textes pour fonder l'opinion contraire ; on en trouve même pour faire remonter jusqu'au Maître l'origine de l'autorité pontificale.

Le mot *église* (ἐκκλησία) ne paraît que deux fois dans les Synoptiques. Dans Matthieu (XVI, 18) : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », et dans Matthieu (XVIII, 17), où il est question du moyen à employer pour ramener à la paix un *frère* qui a péché contre nous : « il faut s'adresser à lui-même ; si cela ne suffit pas, il faut faire intervenir deux ou trois personnes de confiance et s'il ne veut pas les écouter, il faut le dire à l'Église ». Ce passage *unique* est douteux. M. J. Réville (1) y voit justement une addition, une glose d'un temps où il y avait déjà des communautés chrétiennes et pas encore de discipline fixe pour y régler les conflits. Il suffit pour s'en convaincre de le comparer à l'instruction analogue qui se retrouve dans Luc (XVII, 3-4) : « Si ton frère t'a offensé,

(1) *Les origines de l'épiscopat.* p. 40.

reprends-le, et s'il se repent, pardonne-lui. Et quand il t'offenserait sept fois le jour et que sept fois il revienne, te disant : je me repens ; pardonne-lui ». Voilà qui est à la fois plus simple et plus conforme à la pensée ordinaire de Jésus. Il faut d'ailleurs remarquer, en tout état de cause, que dans le texte précité de Matthieu, — et de toute évidence, — le mot *église* (ἐκκλησία) est pris dans le sens des Septante (*Deuter.*, XXXI, 30; *Chron.*, XXIX, 1) et qu'il veut dire *assemblée des fidèles* ; rien de plus.

Revenons à Matthieu (XVI, 18) (1). Ce texte célèbre fonde du même coup, selon l'interprétation orthodoxe, l'Église, la primauté de Pierre et de celle des « successeurs de Pierre ». La question des successeurs de Pierre, c'est-à-dire du séjour de l'apôtre à Rome, et du rôle qu'il a pu y jouer, sera examinée à son heure ; ne retenons de l'affirmation catholique que ce qui regarde l'Église et la primauté de Pierre. Si le texte est authentique, aucun doute n'est permis. On peut, à la rigueur, soutenir que par *Église*, il faut entendre l'ensemble des fidèles et non encore l'organisation ecclésiastique ; mais la vocation de Pierre qui, en ce cas, est certaine, rend cette interprétation difficile et il faut reconnaître que Jésus a, au moins, prévu la constitution de l'Église, au sens

(1) Le texte de Matthieu, XXVIII, 19 : « Allez et enseignez toutes les nations », peut bien être considéré, avec un peu de bonne volonté, comme instaurant une mission ecclésiastique; mais il est insoutenable. Quel usage historique peut-on faire d'une prescription donnée par Jésus *après* sa résurrection ?

catholique du terme, puisqu'il lui donne un chef : n'est-ce pas le commencement d'une organisation ? Malheureusement l'authenticité du passage est bien difficile à défendre. D'abord, il n'est que dans Matthieu et rompt tout à fait la suite du récit parallèle que nous trouvons dans Marc (VIII, 29-30). Un simple rapprochement le montrera :

MARC

« 27. Et de là, Jésus s'en vint avec ses disciples dans les bourgs de Césarée de Philippe et, chemin faisant, il interrogeait ses disciples leur disant : Que disent les hommes que je suis ?

28. Eux lui répondirent que les uns disaient qu'il était Jean le Baptiste, d'autres Élie, d'autres quelqu'un des Prophètes.

29. Et lui les interrogeait : Mais vous, qui dites-vous que je suis ? Et Pierre répondant, lui dit : Tu es le Christ.

30. Et il leur défendit de dire (cela) de lui à personne ».

MATTHIEU

(Tout à fait parallèle dans ses versets 13, 14, 15, 16, à 27, 28, 29 de Marc, et d'ailleurs à Luc, IX, 18, 19, 20, avec des variantes insignifiantes pour nous).

« 16. Simon Pierre répondant, dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant.

17. Jésus reprenant, lui dit : Tu es heureux Simon Barjona (fils de Jonas) de ce que la chair et le sang (c'est-à-dire un homme) ne t'ont point révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux.

18. Et moi je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer (πύλαι Ἅιδου) ne prévaudront pas contre elle.

19. Je te donnerai les clés du royaume des cieux et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.

20. Après quoi, il défendit aux disciples de dire à personne qu'il était le Christ ».

Pourquoi Matthieu a-t-il dit ce que les deux autres évangélistes ont passé sous silence ? Est-ce un oubli de leur part ? L'importance des versets en question rend cette hypothèse insoutenable. Il ne suffit pas, en effet, pour l'affermir, d'avancer que peut-être les paroles si graves de Jésus n'ont pas été prononcées dans les circonstances où les place Matthieu et qu'il les a mal localisées, car on devrait alors les trouver ailleurs dans Luc et dans Marc. Une pareille déclaration du Maître ne pouvait qu'être placée au premier rang parmi celles que la mémoire des fidèles devait recueillir tout de suite et garder précieusement. A la rigueur, on comprendrait que le troisième Évangile, s'il s'est vraiment inspiré de Luc, ami de Paul, n'ait pas reconnu à Pierre une autorité de par le Seigneur qui aurait mis l'apôtre des Gentils dans son tort, par le seul fait qu'il l'aurait contredit et qu'il ait, par conséquent, laissé tomber les deux versets décisifs. Cette omission supposerait déjà une belle audace et difficile à soutenir devant un témoignage unanime ; mais Marc, qui, dit-on, fut le premier inspirateur et, selon les orthodoxes, l'auteur même du second Évangile, Marc, que la tradition nous représente comme le compagnon de Pierre, comment aurait-il gardé un si inquiétant silence ? Il est beaucoup moins difficile d'expliquer l'interpolation dans Matthieu. Le premier Évangile est en effet le plus judéo-chrétien des trois ; son auteur est un modéré et Pierre est évidemment son apôtre de prédilection, à égale distance de Jacques le judaïsant et de Paul l'ennemi

de la Loi. Il a pu le favoriser en répétant une tradition peut-être formée dans la première communauté chrétienne pour réhabiliter Pierre après le discrédit jeté sur lui par son renoncement; peut-être aussi fondée sur une parole de Jésus mal comprise ou amplifiée, mais à laquelle certainement personne n'attachait le sens de l'orthodoxie catholique. Quoi qu'il en soit, le silence de Luc et de Marc constitue une présomption contre l'authenticité des deux versets de Matthieu. Il y a plus: ils sont inconciliables avec plusieurs passages de l'Évangile selon Matthieu, lui-même, et point n'est besoin d'aller loin pour trouver la contradiction: Pierre n'est pas longtemps *de Dieu*.

Dans ce même chapitre XVI qui les contient (21 et suivants), Jésus explique à ses disciples (1) qu'il doit aller à Jérusalem pour souffrir, mourir et ressusciter le troisième jour. Pierre, ému, le prend à part et lui fait reproche d'avoir dit cela, et il s'exclame: « Dieu nous protège! Maître, cela ne t'arrivera pas! » Et Jésus, indigné, de s'écrier en lui tournant le dos: « Retire-toi de moi, Satan, tu es un scandale à mes yeux; tu ne comprends rien aux choses de Dieu; (tu ne comprends) que celles des hommes ». Comment est-il possible que Jésus ait si mal placé sa confiance qu'il lui faille tout de suite reconnaître son erreur, et accabler durement son disciple d'élection? Il me

(1) Ce qu'il n'a d'ailleurs pas pu faire puisqu'ils ont été si déconcertés par sa mort et si surpris par sa résurrection.

semble évident que les versets 18, 19, d'une part; 22, 23, d'autre part, se rapportent à deux traditions d'origine différente, peut-être aussi inauthentiques l'une que l'autre sous leur forme actuelle, mais qu'il est impossible de maintenir toutes deux côte à côte.

Deux autres textes établissent péremptoirement qu'il faut à tout le moins exclure la première. Dans Matthieu (XVIII, 18), Jésus, après diverses instructions données aux disciples, leur dit: « Je vous dis, en vérité, que tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié dans le ciel et que tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel ». Pourquoi Pierre n'est-il pas mis à part et pourquoi tous les disciples reçoivent-ils ici le pouvoir qui est le propre de l'Église? N'est-ce pas que Jésus n'avait donné à Pierre aucune dignité spéciale et qu'il ne songeait pas à l'Église? Enfin, au chapitre XX (20 et ss.), se place une anecdote tout à fait probante. La mère des fils de Zébédée, Jean et Jacques, vient demander à Jésus de placer les deux frères, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche dans le Royaume des Cieux; le Christ lui répond que Dieu seul peut accorder une telle faveur. « Les dix autres, entendant cela étaient indignés contre les deux frères. — Jésus les ayant fait venir devant lui leur dit: Vous savez que les puissances des nations les dominent et que les grands exercent sur elles l'autorité. — *Il n'en est pas ainsi parmi vous*; mais, au contraire, celui qui voudra être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur (διάκονος). Et celui qui voudra

être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave (δοῦλος) » (1). Il se peut qu'il faille voir dans ce verset l'origine de la fameuse formule pontificale: « Serviteur des serviteurs de Dieu » (*Servus servorum Dei*). Quoi qu'il en soit, le passage, dans son ensemble, apporte de la primauté de Pierre et généralement de toute autorité ecclésiastique, une négation qu'on ne saurait souhaiter plus nette.

En fait, d'ailleurs, l'affirmation de Matthieu est en contradiction avec ce qui se passe dans la communauté apostolique de Jérusalem durant les années qui suivent la mort du Maître. Pierre y jouit assurément d'une grande autorité personnelle, mais pas plus que Jean et bientôt Jacques. Il est désigné par l'ancienneté de sa conversion, par sa familiarité avec Jésus, par le zèle de sa foi, à la considération particulière des frères; rien de plus. Le seul texte qu'on pourrait peut-être avancer pour soutenir sa primauté est un passage de l'*Épître aux Galates* (II, 7-8), où Paul oppose sa mission, qui regarde les Gentils, à celle de Pierre, apôtre des circoncis. Mais l'examen du contexte me paraît prouver qu'il ne faut voir dans cette opposition, d'ailleurs célèbre, qu'une simplification de circonstance. Pierre, aux yeux de Paul, incarne le christianisme de la circoncision, sans doute parce que c'est lui qui a soutenu à Antioche l'exclusivisme juif de l'église de Jérusalem contre les fidèles non circoncis. Cela ne suppose pas

(1) Texte analogue dans *Mc.*, IX, 35; X, 42; *Lc.*, XXII, 25-26.

qu'il ait eu la direction effective des judéo-chrétiens, puisque tout justement la même *Épître aux Galates* (II, 12), nous le montre recevant avec docilité les observations de Jacques, frère du Seigneur, sur son attitude à l'égard des gentils convertis.

Je conclus : Jésus n'a pas fondé l'Église ; il n'a pas voulu la fonder ; il n'a pas cru utile d'enfermer ses fidèles dans d'autres cadres religieux que ceux de ce judaïsme qu'il prétendait non pas détruire mais rénover et parfaire, c'est-à-dire le Temple et la Synagogue. Comment y aurait-il même songé, puisqu'il croyait que l'aurore du Royaume allait se lever sur le monde ? En quoi une pareille institution aurait-elle été utile à l'extrême fin des temps ? Je doute même qu'en tout autre cas, Jésus y ait jamais arrêté son esprit ; il était trop exclusivement préoccupé de la vérité et de la justice pour prendre souci d'organiser le gouvernement de ceux qui étaient disposés à se vouer à elles. Et, en vérité, ce gouvernement était inutile à un petit groupe d'hommes orientés vers l'autre vie ; il a été rendu nécessaire par le succès de la foi, autant que par le retard des temps. La communauté chrétienne n'a pas tardé à être encombrée d'hommes médiocres, sans élan, sans vigueur religieuse, incapables de s'attacher à une foi qui n'est pas garantie par une autorité ; elle a été aussi envahie par des hommes d'esprit tumultueux qui ont troublé la pacifique anarchie des premiers jours. Si l'Église n'était pas née alors, le christianisme n'aurait pas vécu.

C'est à une nécessité analogue qu'il faut rattacher l'origine des sacrements (1), dont il n'est pas, dont il ne peut pas être question dans les Synoptiques. On a au moins essayé d'en sauver deux ; je veux dire de rapporter leur institution directe au Christ, en se fondant sur des textes évangéliques ; ce sont le baptême et l'eucharistie. Quant aux autres, on les *déduit* de l'Évangile.

Jésus ne baptise pas ; pas une fois, même dans le cas où le baptême purificateur semblerait s'imposer, quand il est en présence d'un non-Juif que touche la foi, comme le centurion ou la Cananéenne, pas une fois les Synoptiques ne nous laissent entrevoir qu'il le donne. Le quatrième Évangile (III, 22), au contraire, lui en attribue la pratique ; mais, tout aussitôt, il se reprend (IV, 2) et déclare que lui-même ne baptisait pas, mais seulement ses disciples. C'est possible : le baptême était d'un usage courant dans le judaïsme et faisait partie des rites que traversait un prosélyte pour entrer dans la foi juive ; il avait un sens de purification, de rénovation, et c'est ainsi que Jean le Baptiste l'avait sans doute compris ; les disciples ont pu en conserver la coutume sans que Jésus y ait vu d'inconvénients. Toutefois nous pouvons tenir pour assuré qu'il ne l'a pas employé lui-même, que ni Paul, ni les *Actes* n'en rapportent

(1) Un sacrement peut-être défini : un signe sensible institué par J.-C. pour exprimer une grâce qu'il accorde aux hommes en vue de leur sanctification.

l'institution à sa volonté et qu'il n'y attachait pas du tout l'importance que la génération apostolique lui a donnée. La foi nettement manifestée lui suffisait pour accueillir un nouveau disciple. On lit, il est vrai, dans Marc (XVI, 16) : « Celui qui croira *et qui sera baptisé* sera sauvé » et dans Matthieu (XXVIII, 19) : « Allez et instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Mais la fin de Marc, depuis le verset 9 du chapitre XVI est apocryphe. Eusèbe et Saint Jérôme attestent qu'elle manquait dans les manuscrits grecs de leur temps, et il est d'ailleurs aisé de voir qu'elle constitue une *seconde fin*, l'Évangile se terminant en réalité avec le verset 8. Un texte unique et écrit à une époque où le baptême était le rite nécessaire et caractérisque de l'entrée dans la foi chrétienne, ne saurait avoir aucune autorité. Quant au second passage, qui est l'avant-dernier verset de l'Évangile selon Matthieu, il est bien difficile de le prendre en considération ; d'abord, nous l'avons déjà fait remarquer, parce qu'il est enveloppé de miraculeux : c'est Jésus ressuscité qui parle dans ses lignes ; ensuite parce qu'il paraît bien avoir existé sans l'allusion au baptême dans les exemplaires connus par Eusèbe antérieurement au concile de Nicée (1). Ainsi s'expliquerait la présence de la formule trinitaire, « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit »,

(1) Conybeare, *Zeitschrift für die Neutestament. Wissenschaft*, 1901, p. 275 et ss..

dans les manuscrits postérieurs au concile (1). On a essayé de ruiner cet argument, en soutenant que la formule baptismale trinitaire était déjà connue à l'époque de Tertullien et d'Origène. Peut-être ; mais il ne s'en suit pas qu'elle soit à sa place dans l'Évangile, où elle se singularise au point de contredire l'impression que nous donne tout le reste, sur Jésus, sa mission, son esprit et son but. Il est beaucoup plus simple de penser qu'elle a été introduite dans le texte, sans la rigueur de la formule trinitaire, qui n'est évidemment pas primitive, lorsque notre Évangile fut rédigé, parce qu'alors le baptême était devenu le sceau de la Nouvelle Alliance, la circoncision chrétienne.

Beaucoup plus délicat est le problème de l'eucharistie, parce qu'il nous est très difficile de voir clair au milieu de textes dont la physionomie a pu être altérée profondément par un mot ajouté ou retranché.

Et comment croire que les paroles de Jésus nous aient été rapportées avec fidélité, puisque, sans nul doute, elles n'ont pas eu pour ceux qui les ont entendues le sens que leur a prêté l'orthodoxie ? Comment espérer aussi qu'elles n'ont pas été éclaircies, précisées, en un temps où elles passaient pour justifier, pour ordonner même, un rite essentiel de l'Église chrétienne ? C'est au cours de la dernière

(1) Voy. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, II, p. 498 et ss., d'après un travail allemand de M. Riggenbach.

Pâque, célébrée par Jésus, que se place donc, aux yeux des chrétiens, l'institution du sacrement le plus profond de leur foi. Nous possédons plusieurs récits de ce qu'on nomme la *Cène*, c'est-à-dire le *Repas*; les trois Synoptiques nous en donnent chacun un (1), et Paul, dans sa *Première épître aux Corinthiens* (XI, 23-25) nous en fournit un autre. Ce dernier est même le plus complet, mais il n'est pas sage de lui accorder pleine confiance, parce que Paul n'est pas incapable d'avoir ajouté du sien à la tradition qu'il a recueillie des apôtres, pour y accentuer ce qui pouvait justifier sa conception personnelle du sacrifice rédempteur accompli par Jésus. Comparé au texte des Synoptiques, le sien a évidemment l'air d'un commentaire. D'après Marc, Jésus mange la Pâque avec ses disciples : il leur annonce qu'il *s'en va* (ὑπάγει), ainsi que cela est écrit à son sujet, et que l'un des Douze le trahira. « Et comme ils mangeaient, Jésus prit du pain et, ayant rendu grâces (εὐλογήσας), il le rompit et le leur donna et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps. — Et ayant pris la coupe et ayant rendu grâces (εὐχαριστήσας), il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs ». Il leur dit ensuite qu'il ne boira plus du jus de la vigne que dans le Royaume de Dieu, et ayant chanté le cantique qui terminait régulièrement cette cérémonie toute juive, ils se rendent au Mont des Oliviers.

(1) *Mt.*, XXVI, 26 ; *Mc.*, XIV, 22 ; *Lc.*, XXII, 17-19.

Le texte de Matthieu ne présente que d'insignifiantes variantes verbales ; on peut le dire identique à celui de Marc. Il n'en va pas de même du récit de Luc qui, de toute évidence, est proche parent de celui de Paul dans ses parties essentielles. Je laisse de côté la difficulté qui vient de ce que Luc place la bénédiction d'une coupe avant la fraction du pain, ce qui fait deux coupes ; c'est là un détail accessoire. Voici la partie intéressante de son texte : Jésus prend du pain et « ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna disant : Ceci est mon corps *qui a été donné pour vous* (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον) ; *faites ceci en mémoire de moi.* De même il leur donna la coupe après souper, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang *qui est répandu pour vous* ». Les passages soulignés ne sont pas dans les deux premiers Évangiles et ils sont dans la version de Paul, où Jésus répète même après la coupe : « *Faites ceci en mémoire de moi, chaque fois que vous boirez* (ὁσάκις ἐὰν πίνητε) ». Or, ce sont ces mots qui, au point de vue de l'origine et même de l'avenir du sacrement, sont essentiels. Sans doute, l'affirmation : *ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, prise en elle-même, aurait suffi à fonder le dogme de la présence réelle et de la transubstantiation ; mais, à s'en tenir au récit de Matthieu et de Marc, la cérémonie ne supposait pas de répétition. Jésus avait simplement ajouté au rite juif de la fraction du pain et de la bénédiction de la coupe, dite de présentation, quelques paroles solennelles et obscures,

reflets et symboles, si elles sont authentiques, des inquiétudes qui assiégeaient son esprit depuis plusieurs jours. C'est l'ordre de *réitérer*, non pas certes tout le repas pascal, mais la fraction du pain béni et son partage, la bénédiction de la coupe et l'absorption de son contenu en commun, qui a fait de cette double pratique le signe visible et original de la communion chrétienne. Il est douteux que cet ordre ait été donné par Jésus, car il ne paraît ni dans Marc, ni dans Matthieu, mais seulement dans Paul et dans Luc, qui reproduit l'affirmation toute paulinienne de la rédemption par le corps et le sang de Jésus ; j'incline donc à penser qu'il est de Paul (1). Serait-il authentiquement de Jésus, qu'il ne prescrirait qu'une commémoration et n'établirait pas un sacrement mystérieux, que pas un mot ne suppose. Il est incontestable que les premiers fidèles ont rompu le pain ensemble et, sans doute, ont attaché à cet usage, spontanément ou sur l'indication du Maître, le souvenir du dernier repas qu'il avait fait avec eux. Peut-être est-ce en partant de cette simple pratique que la pensée originale de Paul

(1) Il faut remarquer que le quatrième Évangile (XIII) ne dit mot de la fraction du pain ni de la bénédiction de la coupe. Ce n'est pas une explication historiquement recevable que de prétendre que son auteur, uniquement préoccupé de compléter les Synoptiques, n'a pas cru devoir rapporter ce qu'ils avaient clairement raconté. S'il avait soupçonné même de loin le sens que la Cène prit plus tard, il n'aurait pas manqué d'en tirer un large parti.

construit le symbole de la rédemption, que nous voyons paraître dans son récit, et dont plus tard, la métaphysique grecque fera l'expression du plus théologique des mystères de la foi.

Il n'y a dans les Synoptiques aucune trace des autres sacrements que le concile de Trente proclamera institués par Jésus-Christ. Il serait oiseux d'y insister ici. Peut-on soutenir, par exemple, que le Maître a établi le sacrement de la pénitence, parce qu'il a dit « faites pénitence »? Et pourtant c'est là encore le meilleur argument historique qu'on puisse avancer en faveur d'un des *sept* sacrements orthodoxes, en dehors du baptême et de l'eucharistie.

VII. — En somme, l'enseignement de Jésus, nous paraît, comme une sorte d'apologie de l'effort personnel, en vue de l'acquisition du Royaume. Ce Royaume est conçu conformément aux traditions messianiques du judaïsme; toutefois il ne sera pas établi comme l'imaginaient les Palestiniens. Ce n'est pas dans l'action violente et miraculeuse d'un roi victorieux que les hommes doivent mettre leur confiance, mais bien dans la grâce de Dieu le Père. Cette *essence* du christianisme est sans doute quelque chose de très simple et de fort étranger à la théologie; il n'y a pourtant pas lieu de s'en étonner, puisque Jésus n'entendait pas, on ne saurait trop le répéter, fonder une religion, mais seulement apporter au judaïsme, que le formalisme pharisien desséchait,

un esprit nouveau et vivifiant. Peut-être même le succès apparent de sa doctrine après lui et l'autorité de sa personne, nous font-il illusion sur l'originalité de sa prédication ; mais, évidemment, les idées qui l'inspiraient n'avaient pas encore dépassé l'âme d'un petit nombre d'hommes d'élite en Israël. Le meilleur argument du Christ était celui des sages de sa nation : il offrait, comme preuve de sa véracité, son exemple, sa vie, sa personne, centre réel de son enseignement, la prodigieuse force de la résolution personnelle qu'il avait prise et qui le conduisait sans défaillances dans les voies qu'il avait choisies.

Pourquoi donc une doctrine si simple et si claire a-t-elle abouti à la complication des dogmes et à l'obscurité des mystères, qui sont aujourd'hui la substance même de l'orthodoxie ? Pourquoi l'Église s'est-elle constituée, absolue dans son autorité, impitoyable à la discussion, à l'individualisme que Jésus semblait avoir voulu développer avant tout ? C'est parce que le Royaume attendu n'est pas venu, et que, pour ne pas sombrer dans le désespoir à la pensée que le Maître s'était trompé, il a fallu interpréter ses paroles, les rendre plus profondes, les développer jusqu'au delà même de l'intelligible ; parce que la médiocrité, qui n'a pas tardé à envahir la communauté chrétienne, a exigé la *règle de foi*, l'immobilité, au moins apparente, qui, à son tour, a supposé l'autorité, réclamée aussi d'autre part par les excès de l'inspiration individuelle ; parce qu'il a fallu s'organiser pour la vie et pour la lutte, après

que la foi chrétienne se fut détachée du judaïsme ; parce qu'enfin il n'a pas été possible d'écarter des tendances que le christianisme a nécessairement rencontrées sur sa route : les tendances populaires qui, dès le lendemain de la mort de Jésus, s'emploient à transformer sa personne et à l'exalter de plus en plus, jusqu'à l'identifier à Dieu ; les tendances philosophiques qui pousseront l'humble foi première dans les arcanes de la métaphysique ; les tendances païennes qui lui imposeront des rites. C'est pourquoi l'aboutissement de la prédication de Jésus se trouve naturellement dans des formules qu'il n'aurait pas comprises et que nous ne comprenons pas plus que lui, parce qu'elles répondent à un état d'esprit qui n'est plus le nôtre : celles qu'élaborèrent péniblement les Pères des conciles de Nicée et de Constantinople, au IV^e^ siècle.

CHAPITRE VII

L'ÉGLISE JUDAÏQUE DE JÉRUSALEM (1).

I. La date de la mort de Jésus. — Incertitude de notre documentation sur la première Église chrétienne. — Les *Actes des apôtres*. — Que font les disciples après la mort du Christ ? — Traditions contradictoires. — Le voyage et le séjour en Galilée. — Retour à Jérusalem. — II. Vie de la communauté dans la ville. — Les apôtres. — Leurs noms. — Leurs fonctions. — Aucune organisation régulière. — Le gouvernement par l'Esprit. — La communauté des biens. — Institution des diacres. — Vie extérieure toute juive. — III. — Idées et pratiques particulières. — En quoi elles préparent un conflit avec le Temple. — Essais d'intimidation. — Affaire du diacre Étienne. — Dispersion des chrétiens hellénistes. — Ses conséquences. — Les hellénistes s'éloignent de la Loi ; les hébreux s'y enfoncent. — Domination de Jacques le Majeur. — Commencement d'une organisation : les *presbytres*. — IV. Nouvelle épreuve : persécution d'Hérode Agrippa. — Les approches de la révolte juive. — Mort de Jacques le Majeur. — Exode des chrétiens de Jérusalem. — Conséquences de la ruine de Jérusalem pour le christianisme. — Reconstitution d'une petite communauté dans la ville, après le siège. — Ses prétentions. — Son esprit. — Sa fin. — V. Conclusion. — Pourquoi l'Église judaïque a été vite débordée.

I. — L'histoire de l'Église chrétienne commence à la mort de Jésus. Ce point de départ n'est pas très

(1) Renan, *Les Apôtres* ; De Pressensé, *Le siècle apostolique* ; J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*. — Beaucoup

sûr, car l'accord n'est pas pleinement fait sur la date de cet événement capital. On hésite sur toutes les années de 28 à 33. Pourtant, comme les Synoptiques disent que le Christ fut mis en croix le 15 du mois de Nizan, puisqu'ils fixent la dernière Pâque, qui eût lieu la veille, au 14, (1) et que le calendrier juif place le 15 de Nizan un vendredi en l'année 30, c'est cette date qu'on peut adopter. La principale difficulté vient du IVe Évangile (XVIII, 28), qui donne certainement le 14 de Nizan pour le jour de la mort, puisque, selon lui, les Juifs ne veulent pas entrer dans le prétoire pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque le soir. Mais l'autorité du IVe Évangile ne peut balancer celle des Synoptiques quand il s'agit d'un fait. Renan, qui s'appuie cependant volontiers et imprudemment sur son cadre pseudo-historique, penche pour 33, le 14 de Nizan tombant le vendredi cette année là. En soi, la date n'a pas pour nous, c'est-à-dire pour la suite de l'histoire chrétienne, une importance considérable. Ne voyons dans son incertitude qu'une de ces innombrables imprécisions de fait qui nous arrêtent à chaque pas dans l'étude de ces premiers âges du christianisme.

---

de travaux en allemand ; voir surtout, Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums ;* C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Fribourg, 1886, in-8° ; Heinrici, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1902, in-8°. — En anglais, Hatch, *The organisation of the early christian Churches* (Traduit en allemand par Harnack).

(1) *Mt.*, XXVI, 17 ; *Mc.*, XIV, 12 ; *Lc.*, XXII, 7.

Nous sommes très mal documentés sur eux. Il nous faut recourir d'abord au dernier chapitre de chaque Synoptique; or Matthieu (XXVIII) et Marc (XVI) sont très dangereux à manier à cause des interpolations qui les gâtent; Luc (XXIV), plus développé parce qu'il est l'écho de traditions mûries, mais arrangées, ne mérite pas plus de confiance. Tous trois réunis nous fournissent quelques traits, difficiles à utiliser, parce qu'ils sont dispersés dans l'histoire *miraculeuse* de la résurrection ou de la seconde vie terrestre de Jésus, et aussi parce qu'ils sont contradictoires. Ainsi Matthieu place les apparitions du Christ en Galilée, Luc à Jérusalem. Heureusement nous avons dans les *Actes des apôtres* une source plus abondante et plus claire, et, au bout de quelques années de vie chrétienne, nous arrivent les *Épîtres* de Paul, document à beaucoup près le plus précieux pour nous, mais qui ne nous renseigne que sur un côté de la question.

On est d'accord pour accepter que l'auteur des *Actes* (1) est le même que celui du troisième Évangile dont ils sont alors la suite, comme il est dit au début de l'ouvrage : « *J'ai parlé dans mon premier livre*, ô Théophile, des choses que Jésus a faites ». Il en faut placer la rédaction à l'extrême fin du Ier siècle,

(1) Voir Reuss, *L'histoire apostolique*, qui forme la IIe partie de la traduction du Nouv. Test. et Blass, *Acta apostolorum*, Gottingen, 1895, in-8°. Ajouter les divers écrits relatifs au Nouv. Test. signalés dans le chapitre sur les *Sources*.

c'est-à-dire soixante ou soixante-dix ans après la mort de Jésus. La tradition, acceptée encore par un grand nombre de critiques, veut que troisième Évangile et *Actes* soient l'œuvre de Luc ; nous avons dit déjà pour quelles raisons cette opinion ne paraît plus guère soutenable (1). Comme pour composer son Évangile, le rédacteur anonyme a combiné des documents divers; la critique contemporaine en a distingué jusqu'à *cinq* : 1° Traditions légendaires, déformées déjà et mal comprises par lui-même (2), sur les premiers temps de la foi, tout aussitôt après la mort de Jésus.

2° Traditions sans doute vagues et déjà estompées sur un grave dissentiment soulevé dans cette primitive Église, à propos de l'attitude à prendre devant la Loi et le privilège divin d'Israël.

3° Traditions relatives à divers faits et gestes de Pierre, ses tribulations à Jérusalem, sa vision à Joppe et la conversion du centurion Corneille.

4° Renseignements sur les missions de Paul, de seconde main évidemment, car ils ne sont pas toujours bien d'accord avec ce que l'apôtre lui-même nous dit dans ses *Épîtres*.

5° Renseignements de première main sur diverses particularités de la vie de Paul empruntés, semble-t-il, à une sorte de *journal* de Luc, compagnon de

(1) Voy. le chap. sur les *Sources*.

(2) Exemple : la *glossolalie* ou extase au cours de laquelle on prononce des sons dépourvus de sens, devient le don des langues étrangères.

l'apôtre en quelques circonstances. Ils sont d'excellente qualité, mais malheureusement peu abondants ; on les reconnaît facilement à l'emploi de la formule *Nous*, marque du témoignage oculaire (1).

Nous avons donc affaire à une composition faite de pièces de valeur très différente. Toutes les parties les plus anciennes sont suspectes ; l'auteur n'ayant pu se replacer assez exactement dans le milieu qu'il décrit pour le comprendre ; d'ailleurs son récit des premières années est d'une pauvreté insigne. Si Jésus meurt en 30 et que l'emprisonnement de Pierre par ordre d'Hérode Agrippa (*Actes*, XII, 3) ait quelque fondement historique, il se place sans doute au début de 44, car Hérode, roi en 41, meurt au milieu de 44 ; les douze courts premiers chapitres des *Actes* enferment donc 14 ans d'histoire !

L'esprit qui a présidé à la rédaction de l'ouvrage, est le même que celui qui inspire le III^e^ Évangile. Il s'agit, pour l'auteur, d'arrondir les angles, de pallier, au besoin de faire disparaître les difficultés qui ont pu surgir dans la première Église et troubler son harmonieuse sérénité. Il s'agit surtout de marquer le parfait accord de Pierre et de Paul, de l'apôtre des Juifs et de l'apôtre des Gentils. Il ne nous donne pas un simple récit, mais bien un exposé tendancieux ; il ne fait pas de l'histoire tout court, mais de l'histoire ecclésiastique. Il a donc deux

(1) On a pris l'habitude de désigner ces morceaux par le mot allemand *Wirstücke*.

défauts : il est très incomplet et il donne une impression très fausse des faits. Si Paul, ou des documents postérieurs (les homélies pseudo-Clémentines), ne gardaient la trace plus nette des conflits de la presque première heure, nous les soupçonnerions à peine. Comme nous n'avons pas d'autre texte que ces *Actes* sur les temps qui précèdent la conversion de Paul, on conçoit qu'il faille apporter la plus grande circonspection à leur étude. Nous ne pouvons, en effet, rien tirer de précis quant à l'établissement des faits, des autres écrits du Nouveau Testament qui circulent sous le nom de Pierre, de Jean, de Jacques ou de Jude ; l'inauthenticité de la plupart est certaine ; l'authenticité d'aucun n'est probable et ils sont assurément tous postérieurs à 60. D'ailleurs ils ne *racontent* pas et ne peuvent être utilisés — encore avec quelles précautions ! — que pour marquer les points de vue divers auxquels se placent les fidèles de l'Église en formation, et pour fixer un état des croyances et des coutumes à un moment donné. Ils sont en réalité du même type que la *Didaché* et les ouvrages des *Pères apostoliques*, qui nous renseignent sur la physoniomie de l'Église chrétienne à la fin du premier siècle et au début du second.

Ce qui nous manque surtout c'est donc le cadre chronologique ferme, la trame des faits essentiels jusqu'à la fin du premier siècle ; nous ne sommes pas encore en état d'atteindre toujours, en ce qui les concerne, même à la simple probabilité. La sagesse

est de ne pas tenir compte des traditions vagues, fondées nous ne savons trop comment, loin des événements et des hommes, dans la pleine inintelligence des temps auxquels elles se rapportent. Eusèbe nous en a conservé quelques-unes, d'après Hégésippe, qui écrivait vers le dernier tiers du second siècle. Elles n'ont pas plus d'autorité que celles qui traînaient à Rome sur les premiers temps de la cité.

Tous nos Évangiles finissent dans le merveilleux, puisqu'ils nous laissent sur les circonstances qui accompagnent la résurrection de Jésus ; c'est aussi dans le merveilleux que commence le récit du livre des *Actes des apôtres*, qui nous raconte l'Ascension. Ce sont ces prodiges, parcequ'ils deviennent tout de suite les fondements de la foi chrétienne, qui intéressent les auteurs sacrés plus que la précision des faits vulgaires auxquels s'attache l'histoire, aussi est-il difficile d'entrevoir ce qui se passe réellement après la mort du Maître.

Les disciples ne s'étaient pas très bien conduits à son égard ; ils l'avaient abandonné dans une fuite éperdue dès son arrestation (1). Pierre l'avait bien suivi à distance pendant qu'on l'emmenait, mais pour le renier avec jurements devant la première menace du danger (2). Seules les femmes, venues avec lui de Galilée et qui le servaient d'ordinaire, ne l'avaient pas tout à fait délaissé durant son agonie et s'étaient

(1) *Mt.*, XXVI, 36 ; *Mc.*, XIV, 50.
(2) *Mt.*, XXVI, 69 ; *Mc.*, XIX, 66 ; *Lc.*, XXII, 55 et ss..

groupées à quelque distance de la croix (1). Il est probable que ces souvenirs fâcheux ne furent pas sans gêner les apôtres et les disciples quand ils eurent repris leur sang-froid ; ils se rassurèrent eux-mêmes par un effort d'humilité : leur faiblesse devint l'accomplissement d'une prophétie (2), et le reniement de Pierre, la preuve que rien n'est possible au fidèle sans l'appui du Maître. Ces interprétations, au moins la première, appartiennent à Matthieu et à Marc ; Luc, très désireux d'éviter les épisodes scandaleux, atténue un peu la lâcheté de la fuite des disciples, et il les place à côté des Saintes femmes, qui regardent de loin mourir Jésus (*Lc.*, XXIII, 49).

C'est cependant un des faits les mieux établis de la Passion que cet abandon de Jésus; tout prouve que les disciples ne comptaient pas sur la résurrection, et que la mainmise brutale de l'autorité sur le Maître qu'ils croyaient tout puissant, les jetait dans le plus complet désarroi. La tradition suivant laquelle Jésus aurait tout prédit par le détail, arrestation, souffrances, mort et résurrection, ne s'établit que plus tard. En réalité, sa mort les laissait dans l'égarement et le désespoir. La foi dans la résurrection, et les phénomènes extatiques qui en furent la conséquence, les raffermirent et les rassemblèrent.

---

(1) *Mt.*, XXVII, 55 ; *Mc.*, XV. 40 ; *Lc.*, XXIII, 49.

(2) *Zacharie*, XIII, 7 : « Epée, lève toi contre mon pasteur et contre l'homme qui est mon cohéritier, dit l'Eternel des Armées ; frappe le pasteur, et les brebis seront dispersées, et je tournerai ma main sur les petits ».

Il est probable que la plupart s'étaient cachés à Jérusalem ou aux alentours ; peut-être quelques-uns avaient-ils repris le chemin de Galilée tout de suite ; nous ne le savons pas. Ce qui paraît certain, c'est que ceux qui reparurent dans la ville ne furent pas inquiétés.

Que firent-ils quand ils eurent repris courage et qu'au moins les principaux se furent concertés? Sur ce point, deux traditions : Selon l'une (1) ils allèrent en Galilée où Jésus, pensaient-ils, ou pensaient les rédacteurs de nos Évangiles, avait prédit qu'il les devancerait ; où devait, en tous cas, les attirer son souvenir vivant dans un cadre familier. — Selon l'autre (2), ils restèrent à Jérusalem. Il est difficile de trancher cette difficulté ; cependant il convient peut-être d'accorder plus de confiance aux deux premiers Synoptiques qu'à Pseudo-Luc qui est un *historien* déjà, et qui a ses idées préconçues, notamment celle de faire de Jérusalem le centre des événements décisifs qui marquent les débuts de la foi, et qu'à l'auteur du IVe Évangile, qui partage cette préoccupation et n'a guère souci de l'exactitude matérielle. Il n'y a d'ailleurs rien d'impossible à ce que les disciples soient allés en Galilée. Peut-être cette prophétie de Jésus placée par Matthieu et Marc

---

(1) *Mt.*, XXVIII, 16 ; *Mc.*, XVI, 1-8 (1er finale) et *Jn.*, XXI, 1 et ss..

(2) *Lc.*, XXIV, 49, 50 ; et *Actes*, I, 3-4 ; *Mc.*, XVI, 9 et ss. (2e finale) et *Jn.*, XX, 19 et ss..

au milieu du récit de la Cène et qui leur enjoignait de retourner dans leur pays où il les précéderait, sortit-elle tout de suite de quelque parole mal comprise. Pour la plupart, ils étaient sans doute Galiléens ; en Galilée ils avaient connu la foi et subi le charme de leur Maître ; enfin ils pouvaient redouter à Jérusalem des poursuites ou des tracasseries de ceux qui l'avaient fait périr. J'incline donc à penser qu'ils y furent et qu'ils y coulèrent des jours enchantés, vivant dans le perpétuel contact de Jésus, qu'ils sentaient, devinaient, voyaient autour d'eux. Il est difficile d'apprécier le temps que dura cette période de ravissement, que l'on peut appeler la seconde vie terrestre du Christ ; peut-être un an, peut-être deux ou trois.

Les raisons qui déterminent le retour des frères à Jérusalem nous échappent (1). En tous cas, ils ne reviennent pas tous — on ignore si tous sont partis ; — il reste un bon noyau de fidèles en Galilée ; ce sont eux qui gardent le souvenir le plus fidèle de Jésus ; en eux notre Évangile commence alors à germer. Renan suppose avec quelqu'apparence de raison (2) que les Saintes femmes, par exemple, ne reparaissent plus en Judée, car il n'est plus question d'elles et Paul ne les connaît vraisemblablement pas.

---

(1) Il se produit peut-être un ralentissement des visions, en même temps que naît la croyance à un ordre du Maître, d'aller en avant et de prêcher (Renan, *Apôtres*, p. 45).

(2) *Apôtres*, p. 31.

En revanche, c'est sans doute alors que quelques parents de Jésus, entr'autres son frère Jacques, viennent à Jérusalem, convertis par l'attestation de la résurrection que leur ont apportée les apôtres (1).

Quoi qu'il en soit de ce retour en Galilée et du second exode des disciples, c'est seulement sur leur vie à Jérusalem que nous avons quelques renseignements, enfermés dans le livre des *Actes*.

II. — Ils vivaient groupés autour des apôtres et l'auteur des *Actes* nous les montre dès l'abord préoccupés de donner un successeur à Judas, afin que le chiffre douze soit complété. Il est très difficile d'atteindre une certitude sur ces apôtres, sur la nature de leur désignation, sur leurs noms, sur leurs fonctions propres dans la première communauté ; des interprétations très postérieures aux faits les ont évidemment altérés dans leur sens et leur portée.

Le mot *apôtre* en lui-même n'a pas de signification précise et exclusive. Dans la langue grecque courante, il évoque l'idée d'*envoyé*, de *député*, de *chargé de mission*. Dans les colonies juives de la *diaspora*, on appelait *apôtre* quiconque apportait officiellement à une synagogue des nouvelles d'une

(1) Renan, *Apôtres*, p. 48. La seule indication sur la venue de ce Jacques à la foi est dans *I Cor.*, XV,7, qui note qu'il a une vision de Jésus après la résurrection. Cependant il y a une confirmation dans Hieron., *De viris ill.*, 2, d'après l'*Evangile selon les Hébreux*.

autre, qui servait de lien entre elles, dans une circonstance quelconque. C'est en ce sens que Paul (1) nomme *apôtres*, les fidèles choisis pour faire la collecte qui sera envoyée à la communauté chrétienne de Jérusalem. C'est encore dans un sens analogue que le mot paraît dans la *Didaché* et dans le *Pasteur* d'Hermas (2). Cependant dans les écrits des Pères apostoliques de la fin du siècle, l'*Épître* dite *de Barnabé*, l'*Épître aux Corinthiens* attribuées à Clément Romain, les *Épîtres* d'Ignace, c'est dans le sens de *délégués spécialement institués par le Christ* qu'il est employé ; le mot « collège des apôtres » (συνέδριον τῶν ἀποστολῶν), paraît même dans Ignace (*Épître aux Magnésiens*, VI, 1).

Les trois Synoptiques (3) nous disent que Jésus choisit douze d'entre ses disciples et qu'il les arme d'une autorité particulière pour annoncer le Royaume et guérir les malades. Les textes les plus nets sont ceux de Luc (4), qui a probablement précisé ou rectifié les traditions plus ou moins confuses des premiers temps. Le fait du choix en lui-même est probable ; le chiffre douze ayant sans doute été déter-

---

(1) *II Cor.*, 8, 23, ἀδελφοὶ ἀμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ. Dans *Ephes.*, VI, 20, il emploie comme équivalent pour distinguer sa propre mission le mot πρεσβεύω = je viens en ambassade.

(2) *Vis.*, III, 5, 1 ; *Sim.*, IX, 15, 4.

(3) *Mc.*, III, 13 ; *Mt.*, XI ; *Lc.*, VI, 12 ; IX, 1.

(4) Selon lui, IX, 6, ils auraient prêché de bourgade en bourgade du vivant même de Jésus.

miné par le souvenir des douze tribus d'Israël ; mais nous ne savons pas en quoi consistait la mission propre des apôtres, car les faits qui paraissent dans les *Actes* ne s'accordent que très imparfaitement avec les privilèges que semblent leur prêter les évangélistes. Dès les premiers âges de la foi, l'obscurité a enveloppé ces apôtres et les *listes diverses* que nous trouvons dans les Synoptiques eux-mêmes ne coïncident pas exactement, puisqu'elles portent, les unes Thaddée (*Mc.*, III, 16-19 ; *Mt.*, X, 1-5), les autres, à sa place, Jude (*Lc.*, VI, 14 ; *Actes*, II, 13). On cite encore Nathanael, d'après Jean (I, 45-50) et Jacques, frère du Seigneur, considéré de bonne heure comme apôtre, notamment par Paul, et qu'on a essayé d'identifier avec Jacques, fils d'Alphée, comme on a tenté de confondre Jude et Thaddée. Ces opérations sont tout à fait arbitraires et ont donné lieu à d'interminables discussions, impossibles à conduire avec sûreté, parmi les contradictions initiales et les légendes d'origine populaire ou hérétique, qui ont fabriqué une histoire à chaque apôtre. L'accord est fait sur Pierre, Jacques et Jean, fils de Zébédée, André, Philippe, Barthélémy, Matthieu, Thomas, Jacques, fils d'Alphée et Simon le Zélote.

Il est clair que la plupart n'ont laissé aucune trace dans la tradition authentique et que les évangélistes ne savent rien sur eux. Cette ignorance sera très commode pour leur attribuer plus tard des Évangiles apocryphes et des aventures extraordinaires. Les *Actes* ne nous montrent en action que Pierre et Jean,

et, incidemment, Jacques, frère du Seigneur ; à peine nous signalent-ils en passant la mort de Jacques le Mineur, frère de Jean (*Actes*, XII, 2). Paul ne connaît, ou ne nomme que Pierre et Jean, auxquels il ajoute Jacques, frère du Seigneur (1) mais il est bien peu probable que ce dernier soit un apôtre institué par Jésus. L'idée d'un *collège* agissant par délibération et entente commune est postérieure, de toute évidence.

Ces *apôtres* jouissent d'une prééminence parmi les fidèles, mais ils ne les gouvernent pas ; ils ne sont que les premiers entre des égaux et la communauté vit réellement dans l'*anarchie*; ou plutôt, c'est Dieu, par l'Esprit, qui la gouverne. La preuve s'en trouve dans les *Actes* mêmes. Quand Pierre (XI, 1) revient à Jérusalem, ayant baptisé le centurion Corneille et d'autres gentils, les fidèles circoncis qui composent exclusivement l'église de la ville sainte, se montrent fort mécontents, et il est obligé de se justifier en alléguant la vision que Dieu lui a envoyée dans la ville de Joppe pour lui dicter sa conduite. Aurait-il avancé cet argument si sa dignité apostolique l'avait revêtu d'une autorité de direction certaine et précise ? Voici plus net encore (XV, 22) : quand il s'agit de prendre position sur la question des observances légales, ce ne sont pas seulement les apôtres et des anciens (presbytres) c'est avec eux toute la communauté (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ)

(1) *Gal.*, I, 18 ; II, 9.

qui décide ce qu'il convient de faire et désigne Paul, Barnabé, Jude et Silas pour porter la décision à Antioche.

Pourtant, puisque les apôtres paraissent placés à part des autres frères et en première ligne, n'ont-ils pas quelque fonction propre? D'abord ils se proclament les *témoins* de Jésus, les garants de sa résurrection, spécialement armés de ses dons; en second lieu, ils agissent comme dispensateurs du Saint Esprit. Mais s'ils sont tout cela *éminemment*, ils ne le sont pas *exclusivement;* les *Actes* suffisent à l'établir. Le diacre Philippe, en face de l'eunuque éthiopien (VIII, 39) et le disciple Ananias, à Damas, en face de Paul (XI, 17) se conduisent comme de vrais apôtres; ils instruisent, baptisent et font descendre l'Esprit. Donc, nous ne saisissons dans cette première Église, qu'une prééminence personnelle qui, honorant les Douze, paraît appartenir surtout à Pierre et à Jean; elle s'explique par leur familiarité avec Jésus et elle n'a rien d'un pouvoir gouvernemental. Leur tâche essentielle est la prédication, mais ils ne sont pas seuls à prêcher; l'Esprit souffle où il veut, favorise qui il veut de ses dons. Aux uns il donne le privilège de l'extase; à d'autres il enseigne les langues « que personne n'entend »; à d'autres il inspire les révélations prophétiques (1); à d'autres

(1) Renan, *Apôtres*, p. 74. Plusieurs sectes modernes ont offert des phénomènes analogues y compris ceux de la glossolalie (Renan, *op. cit.*, p. 68). Les incrédules disent de ces glossolales qu'ils sont « pleins de vin doux » (*Actes*, II, 13).

enfin, il prête la force persuasive qui fait le prédicateur, le *didascale* entraînant. Ceux même qui ne savent que pleurer, contribuent à l'édification commune par leurs larmes. Une telle abondance de *charismes* (c'est-à-dire de *grâces*) exclut toute organisation régulière, que contrarierait à chaque instant l'inspiration individuelle (1).

En réalité, personne dans cette première communauté ne sentait la nécessité d'une telle organisation ; tous se serrent les uns contre les autres et répètent la formule syro-chaldaïque : « Maranatha = le Seigneur va venir » (*I Cor.*, XVI, 22). C'est ce qu'on nomme l'attente de la *parousie*, de l'*arrivée du Maître*. Ils sont persuadés que Jésus va reparaître dans sa gloire d'un moment à l'autre (2). Il a dit — ou on croit qu'il a dit — que la génération à laquelle il parlait ne passerait point avant que l'aurore du grand jour ne se lève (3). Il fallait que cette foi fût bien ardente aux premiers âges puisqu'elle subsiste dans les Synoptiques sous une

---

(1) Le *charisme* est le phénomène caractéristique de l'Église primitive et il s'y maintient en bonne place jusqu'au début du IIe siècle (Eus., *H. E.*, III, 37, 2 et 3). Après avoir conduit les premiers fidèles et suscité Saint Paul, il sera le père de la gnose, de l'hérésie, où l'imagination des *inspirés* atteindra toutes les extravagances.

(2) Certains pensent que ce sera pour faire son œuvre de Messie traditionnel (*Actes*, I, 6), c'est-à-dire rétablir le royaume d'Israël (*Actes*, II, 36 ; III,20).

(3) *Mt.*, XVI, 27 ; XXIV, 34 ; *Mc.*, IX, 1 ; *Lc.*, IX, 27.

forme que le retard de la promesse n'a pas encore altérée. Les frères, qui se nommaient eux-mêmes les Saints, pensaient donc qu'il ne leur restait plus qu'une chose à faire : vivre en patience, dans la pratique des vertus recommandées par le Christ, jusqu'à l'heure prochaine de son retour. C'est encore un des thèmes des *Épîtres* de Paul et, peut-on dire, de tous les écrits du Nouveau Testament, exception faite du IVe Évangile.

La conséquence de cet état d'esprit fut l'organisation spontanée et nullement théorique d'un genre de vie particulier. Pauvres, pour la plupart, et petites gens, les fidèles mirent en commun leurs ressources pour subsister sans trop de soucis jusqu'au jour attendu. L'auteur des *Actes* (IV, 34), remarque qu'il n'y a pas d'indigents parmi eux, parce que ceux qui possèdent des terres ou des maisons les vendent et en apportent le prix aux pieds des apôtres, afin qu'ils distribuent à chacun selon ses besoins, sa part des biens communs (1). Hâtons-nous de le dire, il n'y a pas là même l'apparence d'un principe social; il s'agit d'un communisme empirique, d'un artifice des derniers temps. Les frères ne sont nullement obligés de s'y plier; c'est ce qui ressort avec évidence de l'histoire d'Ananias et de sa femme Saphira, telle

(1) Ils habitent peut être le même quartier (opinion de Renan, *Apôtres*, p. 76, fondée sur *Actes*, II, 44 (?)); en tous cas pas ensemble, *Actes*, II, 46 : κλῶντές τε κατ'οἶκον ἄρτον = rompant le pain de maison en maison.

qu'elle est rapportée dans les *Actes* (V, 1-11). Cet Ananias a vendu son bien, mais il n'en a pas remis intégralement le prix aux apôtres ; il s'en est réservé une partie. Pierre lui reproche, non d'avoir gardé quelque chose, puisque son droit était de ne rien donner, mais d'avoir menti à Dieu lui-même, en disant qu'il donnait tout.

Il est vraisemblable qu'il se faisait une distribution quotidienne de vivres à laquelle les apôtres présidaient de loin. Elle n'alla pas toujours sans difficulté. Ceux des fidèles venus des synagogues hellénisées, ou recrutés parmi les pélerins hellénistes qui s'étaient fixés à Jérusalem en attendant la *parousie*, se plaignirent que leurs veuves ne recevaient point leur part (*Actes*, VI, 1 et ss.). Les apôtres convoquèrent alors tous les disciples et leur représentèrent qu'ils ne pouvaient procéder eux-mêmes à la distribution sans négliger la prédication. Ils proposèrent, en conséquence, d'en confier le soin à sept frères régulièrement choisis. Cet avis prévalut et les *diacres* ou *serviteurs* furent élus. Leur institution marque un commencement d'organisation dans la communauté, mais n'oublions pas à quel point de vue spécial se placent ceux qui la décident. Renan (1) s'est trompé en y voyant l'origine du plus « ancien des ordres sacrés » et une admirable manifestation de la foncière charité du christianisme, qui élève le soin du pauvre « à l'égal d'un service

(1) *Apôtres*, p. 210.

religieux ». Il s'est laissé abuser par le mot : il n'y a rien de sacerdotal dans les fonctions de ces premiers diacres et il ne saurait être question, à leur propos, « d'ordres sacrés ». Si deux d'entre eux, au moins, Étienne et Philippe, ne sont pas seulement des présidents de table et jouent, l'un à Jérusalem, l'autre hors de la ville, un rôle important dans la prédication, ce n'est pas en tant que diacres ; on peut dire plutôt qu'on les a choisis comme diacres parce qu'ils sont déjà considérables parmi les frères, par leur zèle, ou par l'abondance des dons de l'Esprit qui sont en eux. Leurs fonctions ont duré très peu de temps, car bientôt la dispersion des hellénistes leur a enlevé leur raison d'être et probablement les a éloignés eux-mêmes de Jérusalem ; tous portent en effet des noms grecs ; ils sortent donc du milieu hellénisé.

Comment d'ailleurs y aurait-il eu dès lors une organisation plus originale de la communauté chrétienne ? Ses membres sont Juifs et n'entendent pas se mettre en marge du judaïsme. Ils vivent au contraire comme d'excellents fils d'Israël ; nous les voyons célébrer les fêtes légales ; la Pentecôte, par exemple (*Actes*, II, 1). Ils fréquentent le Temple et la synagogue, font les prières accoutumées, pratiquent les jeûnes, les vœux que comporte le judaïsme ; ils se gardent des aliments impurs et font circoncire leurs enfants. Tout cela nous est attesté par les *Actes* qui, rédigés en un temps où le divorce entre le christianisme et le judaïsme était, peut-on

dire, déjà consommé, n'ont pas dû exagérer des démonstrations devenues bien étrangères à la plupart des chrétiens. Aussi Luc a-t-il soin de nous dire qu'en voyant les frères accomplir si exactement leurs devoirs de bons Juifs, le peuple les entoure de son estime et de son admiration ; ils passent à ses yeux pour une secte de piétistes très édifiants. L'auteur de l'*Épître* attribuée à Jacques aura conscience de cet état de choses quand il adressera sa lettre « aux douze tribus de la diaspora » (*Jacques*, I, 1).

III. — Ce n'étaient tout de même point des Juifs ordinaires ; ils prêchaient la messianité de Jésus ; ils proclamaient la réalité de sa résurrection, dont ils faisaient leur principal argument, et ils offraient, en confirmation de leur témoignage, les mêmes *signes* que lui : ils guérissaient des malades. Ils parlaient sous les portiques du Temple, dans la maison de tel ou tel d'entre eux, dans les synagogues, surtout dans celles des hellénistes (1), car c'est là qu'ils gagnaient le plus de recrues, parmi les contestations et les disputes. Ils leur conféraient le baptême, vieille pratique juive qui avait un sens de purification (2) et faisait du prosélyte une sorte d'homme nouveau. Ils leur imposaient les mains, —

(1) Celles dites des Affranchis, des Alexandrins, des Cyrénéens, des Juifs d'Asie et de Cilicie : *Actes*, VI,9.

(2) *Actes*, II, 38 : εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.

encore une pratique juive — pour leur donner l'Esprit Saint. Toute leur dogmatique tenait en ceci : Jésus de Nazareth a été fait Messie par Dieu, près duquel il est remonté ; il reviendra bientôt pour inaugurer le Royaume. Preuve : La résurrection dont les apôtres et les disciples sont les *témoins*, encore qu'ils ne l'aient pas directement vue ; mais ils y croient fermement et l'attestent sur la foi de leurs visions ultérieures. En attendant la venue du Seigneur, il faut se repentir, faire pénitence. Toute l'instruction des convertis tient dans ces quelques affirmations et conseils de morale. Cet enseignement n'a rien d'*intellectuel*, il est tout *pratique*.

Il y a cependant en lui plus qu'il ne faut pour émouvoir les autorités sacerdotales juives. On s'étonne que leur colère ne se soit pas abattue dès l'abord sur les disciples, car il semble bien qu'ils aient eu au début quelque répit. J'en vois la raison d'abord dans la fermeté de Pilate, qui n'était pas disposé à laisser les prêtres et les scribes du Temple agir à leur guise à l'égard d'hommes qu'il devait juger inoffensifs. J'en vois encore une cause dans le petit nombre des fidèles ; à en croire une indication des *Actes* (I, 15), ils pouvaient bien être cent-vingt (ἑκατὸν εἴκοσι) quand ils commencèrent à vivre dans la ville. En outre, c'étaient de petites gens, humbles et pauvres, ignorants et méprisés des docteurs. Enfin l'exactitude de leur vie juive les couvrait aux yeux du peuple, dont il fallait toujours tenir compte à Jérusalem. Il est probable que le

sanhédrin ne s'émut à leur sujet que lorsqu'ils commencèrent à attirer des adeptes, dont il est impossible de fixer le nombre, mais qui ne leur vinrent qu'au milieu de scandales provoqués par leur prédication dans les synagogues. Affirmer que le Messie était venu, que c'était celui-là même qui avait péri sur la croix, et prétendre produire des *signes* en son nom, rien ne paraissait en effet plus scandaleux aux yeux des sadducéens ; les pharisiens eux-mêmes ne le pouvaient supporter aisément. C'est pourquoi un conflit devait se produire entre la communauté chrétienne et les autorités juives, quelle que fût la tolérance de la discussion dans la synagogue, car elle ne portait que sur l'interprétation des textes et non sur les principes de la foi. Ce conflit se présenta tout d'abord sous la forme d'une intimidation que les prêtres essayèrent d'exercer sur les frères et que l'autorité romaine put ignorer.

Les *Actes* nous content (IV, 1 et ss.) que Pierre et Jean, parlant au peuple et amenant à la foi de nombreux disciples (1), les gens du Temple s'inquiètent ; on les arrête et on les mène devant le sanhédrin. Il semble que le débat porte surtout sur une guérison miraculeuse qu'ils auraient obtenue par le nom de Jésus de Nazareth. N'oublions pas qu'en ce temps

(1) Cinq mille ont déjà cru, disent les *Actes*, I, 4, probablement sans beaucoup de fondement, mais pour signifier un grand nombre.

personne ne doute du miracle, qui est le *signe* essentiel de la vérité pour les Juifs. Les *Actes* ont soin de nous dire que le miraculé est présent ; peu importe ici : l'essentiel est qu'il s'agit d'une *puissance* attribuée au Crucifié et que les prêtres ne l'admettent pas comme venant de Dieu. Aussi défense est faite à Pierre et à Jean d'enseigner en son nom ; on les menace, mais on n'ose pas les punir, à cause du peuple (διὰ τὸν λάον) que le miracle a ému. Vraie ou non, cette histoire enferme un sens exact de la situation. Jésus avait péri sans doute victime de la haine des sadducéens, mais surtout de la rigueur romaine ; ses disciples survivants n'étaient pas uniques de leur espèce, puisque par exemple, le Baptiste avait laissé des fidèles que Paul rencontrera sur sa route ; ils pouvaient agacer les sadducéens et tous les docteurs de la Loi ; mais, aux yeux du peuple, ils n'avaient rien fait qui méritât le châtiment ; ils se confondaient avec des pharisiens très exacts, des piétistes dont toute la Judée abondait alors. Au dire des *Actes* (V, 17), l'aventure se renouvela, au grand dommage de Pierre et de Jean, qui furent de nouveau arrêtés. Gamaliel, un chef d'école pharisienne, les défendit par un raisonnement très simple (V, 35-39) : On a déjà vu des mouvements de ce genre, qui n'ont pas duré ; si celui-ci est des hommes, il ne durera pas non plus ; s'il est de Dieu, il serait imprudent de le combattre ; le mieux est donc de laisser ces hommes tranquilles. Son avis aurait prévalu ; toutefois les apôtres furent

fouettés (1) et invités à ne plus attirer l'attention. Rien, mieux que cette affaire, ne montre combien le mouvement chrétien à ses débuts entrait dans les formes communes et manquait tout à fait d'originalité.

Combien de temps dure cette prédication, guettée par la malveillance des autorités ? Nous ne le savons pas avec précision ; mais sans doute trois ou quatre ans, tout au plus. Il est aisé d'entrevoir que les rapports se tendaient peu à peu entre les chrétiens et les Juifs ordinaires : l'illusion populaire se dissipait. Les *Actes* (VI, 9) nous montrent le diacre Étienne se faisant une spécialité de disputer dans les synagogues des hellénistes ; les apôtres prêchaient probablement dans les autres quand on les y supportait, car, si nous en jugeons par ce que Paul nous contera de ses mésaventures de missionnaire, la patience des Juifs irréductibles était assez courte.

Il est probable que les fidèles hellénistes ou sortis des rang des *craignants Dieu* déplaisaient particulièrement aux gens du Temple, parce qu'ils étaient plus disposés à en prendre tout de suite à leur aise avec la Loi, et aussi parce qu'ils venaient en bien plus grand nombre à la foi chrétienne que les Juifs palestiniens. Là est l'explication de l'accident qui brisa l'essor de cette première communauté de Jérusalem et, du même coup, favorisa l'extension de la

(1) Châtiment des hérétiques, qui peut être appliqué sans l'autorisation romaine (Renan, *Apôtres*, p. 136).

foi nouvelle hors de la ville sainte. A la suite de discussions orageuses que le diacre Étienne soutint dans quelques synagogues, il fut arrêté et conduit devant le sanhédrin, sous l'accusation de blasphémer le Temple et la Loi. Le rédacteur des *Actes* met dans sa bouche un discours évidemment composé par lui-même après coup, suivant son habitude, mais qui formule avec grande force le reproche que les chrétiens ne pouvaient pas ne pas faire tout de suite aux légalistes intransigeants : Vous n'avez jamais observé la Loi, au nom de laquelle vous prétendez agir contre nous (*Actes*, VII), « hommes au col roide, incirconcis de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit ; vous êtes tels que vos pères » ; ils persécutaient les Prophètes et vous, vous avez mis à mort le Juste qui vous était annoncé ! Et il ajouta — blasphème horrible — qu'il voyait les cieux ouverts et le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu. Il avait nettement posé tous les termes de l'inévitable conflit. Il en fut la première victime, et, soit à la faveur d'une sorte d'abdication momentanée de l'autorité romaine, soit avec son consentement, il fut lapidé (1).

Une persécution s'en suivit dont le pharisien *Saul* fut un des auteurs actifs, et qui, fait caractéristique, ne porta en réalité que sur les fidèles hellénistes, les transfuges suspects d'avance et, sans doute, beaucoup plus détachés de la Loi que les judéo-chrétiens dont

(1) *Actes*, VI, 9-15 ; VII, 1-60.

faisaient partie les apôtres. En tous cas, autant que nous pouvons l'affirmer, pendant que les chrétiens hébraïsants demeuraient à Jérusalem, les hellénistes furent dispersés dans les villes de Judée, de Samarie et de Syrie, où la haine des gens du Temple, servie par Saul et ses semblables, continua de les poursuivre.

Là fut donc la première conséquence de la persécution : il se forma tout autour de Jérusalem des communautés que Pierre et sans doute les autres apôtres allèrent bientôt visiter. L'éloignement de Jérusalem accentua chez leurs membres le détachement de la Loi juive, et c'est ce fait qui trouve son expression dans l'histoire du centurion Corneille (*Actes*, X). Pierre, se trouvant dans la ville de Joppe, est sollicité d'aller chez ce centurion ou centenier Corneille ; c'est un homme religieux et *craignant Dieu*, mais il n'est ni d'origine juive ni tout-à-fait converti au judaïsme. L'apôtre hésite ; une vision le rassure et il la commente comme il suit en entrant chez son hôte : « Vous savez qu'il n'est pas permis à un Juif d'avoir liaison avec un Gentil, ni d'entrer chez lui ; mais Dieu m'a montré qu'il ne me fallait appeler aucun homme souillé ou impur ». Suit une scène mystique, au cours de laquelle le Saint-Esprit descend indistinctement sur les Gentils et sur les Juifs et Pierre baptise tout le monde (X, 40-48). Les *Actes* ajoutent que les frères de Jérusalem ne prirent pas très bien cette initiative et que Pierre, pour leur faire accepter le fait accompli, dut se retrancher

derrière l'intervention divine. Vrais ou non, tous ces détails symbolisent des vérités : le baptême de Corneille par un apôtre, c'était la destruction de l'*impureté légale*, la rupture d'une des contraintes les plus étroites du judaïsme. Si bons Juifs qu'ils prétendent rester, les timides disciples groupés à Jérusalem ne pourront plus refermer la porte ouverte aux Gentils dans cette circonstance exceptionnelle.

La persécution de Jérusalem eût une autre conséquence qui prépara la déchéance morale de l'église de cette ville. Les hellénistes une fois expulsés, les fidèles judaïsants se soumirent avec un redoublement d'ardeur aux pratiques de la Loi. Ce ne furent plus sans doute Pierre, Jean et les autres apôtres qui tinrent le premier rang parmi eux, mais bien Jacques, *frère du Seigneur*, qui fut considéré comme un apôtre, et qui emprunta son autorité non seulement à sa parenté avec le Maître, mais encore à l'exactitude rigoureuse de son observance à la Loi. Dans un portrait célèbre que nous a conservé Eusèbe, Hégésippe (vers le milieu du second siècle), nous le montre déjà saint dans le ventre de sa mère, s'abstenant toute sa vie de vin, de boisson enivrante et de viande, n'usant pour sa toilette ni du rasoir, ni de l'huile, ne se baignant pas et se durcissant les genoux à l'égal de ceux d'un chameau, à force de prier pour les péchés du peuple. La plupart de ces traits sont apocryphes, c'est évident, mais leur attribution à Jacques n'en est pas moins significative :

il reste le parfait Juif, tout en étant, par la foi et le sang, le premier des chrétiens.

Enfin, par contre-coup de cette persécution de Jérusalem, le communisme des premiers jours disparut et aussi l'amorphisme. Les biens communs, transformés en nourriture quotidienne, ne durèrent pas longtemps ; l'éloignement des hellénistes diminua encore les ressources ; la misère survint et obligea bientôt les fidèles des communautés de Syrie et d'ailleurs, à faire des collectes (1) pour soutenir ceux de Jérusalem. En même temps, la rupture avec les Juifs, en la rejetant des associations proprement juives, contraignait la communauté apostolique à s'organiser. Elle le fit sans doute suivant le modèle que lui offrait la synagogue.

Dans deux circonstances précises : quand il s'agit de recevoir l'argent d'une collecte, faite par Paul et Barnabé ; puis quand il devient indispensable d'arrêter l'attitude à prendre vis-à-vis des Gentils (2), nous voyons apparaître dans les *Actes* les *anciens*, où *presbytres* ; ils sont de nouveau nommés dans un des passages les plus sûrs de l'ouvrage (XXI, 18), parce qu'il appartient à la série des renseignements

(1) Sur la recommandation des apôtres, Paul sollicite des collectes pour les *pauvres* de Jérusalem, *Gal.*, II, 10 ; I *Cor.*, XVI, 1 et ss. ; *II Cor.*, VIII, IX. Dans *Rom.*, XV, 25, il dit qu'il va leur porter l'argent recueilli en Macédoine et en Achaïe. Le didrachme pour le Temple a préparé les Juifs et les judaïsants à ces quêtes.

(2) *Actes*, XI, 30 ; XV, 4 ; 6 ; 22.

personnels et directs dont dispose l'auteur. Nous ne savons pas d'où sont sortis ces presbytres et on peut supposer que le rédacteur des *Actes* ne le savait pas plus que nous, puisqu'il ne nous le dit pas. Mais il y avait des *anciens* dans la synagogue ; le sanhédrin lui-même offrait le modèle d'un conseil directeur. Au reste, si nous ignorons comment le conseil des presbytres est né, nous voyons mieux de quelle nécessité il est sorti. Le gouvernement de la communauté ne pouvait rester anarchique, ou, si l'on veut, directement démocratique quand le nombre des fidèles s'accrut. Le besoin se fit sentir alors d'une préparation des questions que devait résoudre l'*ecclésia* et aussi celui d'une délégation permanente de la communauté, chargée de régler les détails de la vie journalière qui n'étaient pas du ressort des charismes. Il y a lieu de croire que l'aptitude au gouvernement passant pour un *don* de Dieu, ce fut l'Esprit qui détermina le choix des premiers presbytres. Nous ne voyons pas comment ils furent désignés par la suite. Il serait naturel de penser que les frères suivirent le mode d'élection usité dans les synagogues pour les anciens ; malheureusement nous ne savons pas au juste quel il était. On penche d'ordinaire à admettre qu'ils se recrutaient par cooptation, suivie peut-être d'une ratification de l'assemblée : il put en être de même chez les chrétiens de Jérusalem ; ou bien on tira au sort, sous l'inspiration de l'Esprit, comme on avait fait pour remplacer Judas.

Nous ne voyons pas non plus très bien ce que faisaient ces presbytres ; mais il faut se garder de leur attribuer aucun caractère sacerdotal, comme de les croire nécessairement âgés. On a quelquefois nié qu'ils aient existé et on a cru trouver un gros argument pour le prouver dans le silence de Paul, qui semble ne pas parler d'eux. En réalité ce silence n'est qu'apparent : Paul parle des δοκοῦντες (1), c'est-à-dire des *notables* de l'église de Jérusalem et il paraît évident que, par ce mot, il entend désigner les presbytres. Dans cet équivalent, je vois même une indication sur le rôle de ces hommes de confiance : ils n'ont pas d'attributions précises, mais ils s'occupent d'une manière générale de tout ce qui intéresse la communauté. Cependant, dans cet embryon d'institution chrétienne, nous trouvons la preuve nouvelle que l'église se sépare peu peu et fatalement de la synagogue ; l'éloignement du Temple viendra à son heure, et bientôt ; tout le zèle judaïque des apôtres ne l'empêchera pas.

IV. — Cette communauté judaïque d'esprit et d'allure, qui est déjà la seconde *église* de Jérusalem, ne tardera pas à traverser à son tour, une crise grave. Sans doute l'expulsion des chrétiens hellénistes, suivie de leur poursuite dans les villes voisines par des agents du sanhédrin, avait calmé un instant le ressentiment des prêtres et des scribes du Temple,

(1) *Gal.*, II, 2.

mais le différend fondamental entre eux et les fidèles subsistait tout entier. Que les vertus judaïques de Jacques le fissent surnommer « le rempart du peuple », qu'il se durcit les genoux sur les dalles du parvis, à l'égal d'un chameau, comme nous le rapporte Hégésippe, cela ne faisait pas qu'il cessât de dire que Jésus était le Messie et que son règne allait venir ; cette affirmation sacrilège devait déchaîner de nouveau la tempête.

En ce temps là, c'est-à-dire en l'année 41, Hérode Agrippa, petit-fils d'Hérode le Grand, ayant contribué à l'avènement de Claude, reçut de lui le gouvernement de Judée et de Samarie. Cette grâce impériale fut accompagnée d'autres mesures favorables aux Juifs ; par exemple un décret qui leur accordait ou leur confirmait par tout l'Empire le libre exercice de leur culte (1).

Nous sommes donc arrivés à un moment où l'autorité romaine est déterminée à lâcher la bride aux Juifs ; ils ne connaissaient pas de soin plus pressant, dans ce cas là, que de poursuivre sans merci ceux qui avaient choqué leurs convictions religieuses et Hérode Agrippa ne put rien faire de mieux, pour se bien poser à leurs yeux, que de seconder la haine du sanhédrin. Les circonstances de la persécution qu'il dirigea ou laissa diriger contre les frères, probablement en 44, nous sont inconnues. Les *Actes* (XII, 1, ss.) nous disent seulement qu'il fit mettre à mort

(1) Jos., *Ant. jud.*, XIX, 5.

Jacques le Mineur, frère de Jean, et enfermer Pierre dans la tour Antonia. Un ange vint lui en ouvrir la porte ; comprenons que l'auteur des *Actes* ne sait pas à quelle circonstance il dut d'être délivré ; peut-être fut-ce par la mort d'Hérode qui survint vers le milieu de cette année 44. Il périt à Césarée, frappé du doigt de Dieu, bien entendu, comme tous les persécuteurs. Quoi qu'il en soit, la communauté chrétienne, si elle fut inquiétée, reprit courage après la mort du roi, et se reforma grâce, je pense, à l'instinct d'ordre des procurateurs romains qui remplacèrent Hérode (1), puisque c'est après (*Actes* XV) que l'auteur place la Conférence de Jérusalem où Paul et les autres apôtres essayèrent de se mettre d'accord sur les concessions qu'il convenait de consentir aux Gentils convertis. Malheureusement c'est sur cette affaire que s'arrête le récit des *Actes* en ce qui regarde l'église de Jérusalem ; il nous faut, pour essayer d'entrevoir ce qu'il advint d'elle, recourir aux rares fragments d'Hégésippe que nous a conservés Eusèbe. Il est impossible de retracer avec suite son histoire.

Nous sommes fondés à croire que Pierre et Jean, au moins, ne restèrent pas dans la ville (2). La

(1) Renan écrit, *Apôtres*, p. 316 : « Ce qui empêcha les pharisiens de tuer le christianisme, ce furent les magistrats romains ». D'où la bonne opinion qu'ont d'eux, en général, les écrivains du Nouveau Testament.

(2) Les *Actes*, XXI, 18 (souvenir personnel), disent que Paul, en arrivant à Jérusalem, voit Jacques ; mais ils ne parlent

tradition conduit le premier à Rome, où elle lui fait trouver la mort dans la persécution de Néron ; elle transporte le second en Asie Mineure, à Éphèse, où, après diverses graves tribulations, il doit mourir le dernier de la génération apostolique, dans un âge très avancé. Au regard de Jean, cette tradition n'est pas soutenable ; en ce qui concerne Pierre elle est tout au plus vraisemblable, dans l'état actuel de nos sources et de leur critique. Serait-elle établie qu'elle ne nous apprendrait pas grand chose, car si Pierre est mort en 64, il y a, en tout état de cause, 20 ans de sa vie qui nous échappent et aussi 20 ans, au moins, de la vie des frères à Jérusalem. Leur nombre dut s'accroître fort peu dans ce milieu juif, de plus en plus averti et récalcitrant et qui, d'ailleurs, s'oriente avec une application de plus en plus instante vers les espérances terrestres.

Quand commencèrent dans la ville les agitations des zélotes qui aboutirent à la grande révolte de 66, il est probable que Jacques le Majeur avait déjà succombé à la haine des Juifs. Josèphe (1) nous donne pour cet événement la date de 62 et le place entre la mort du procurateur Festus et l'arrivée de son successeur Albinus. C'est assez plausible, car Eusèbe (*H. E.*, II, 23) présente cette mort comme le résultat de la fureur des Juifs qui ont manqué Paul (arrêté

pas des autres apôtres (en 58); Eus., *H.E.*, V, 2, place leur dispersion après la mort de Jacques le Majeur, vers 62 et l'attribue aux machinations des Juifs.

(1) *Ant. jud.*, XX, 9, 1.

à Jérusalem à la Pentecôte de 58 et envoyé à Rome en 60). Il est vrai qu'il ajoute, suivant Hégésippe, que *bientôt* après Vespasien assiégea la ville, mais εὐθὺς = *bientôt* n'est pas si précis qu'il ne puisse s'appliquer à un intervalle de quatre ans à six ans, puisque c'est en 66 que Néron charge Vespasien des opérations en Judée, et en 68 qu'il a isolé Jérusalem. La rigueur du terme a d'autant moins d'importance ici qu'en l'espèce il s'agit surtout d'établir que les malheurs des Juifs sont le juste châtiment de la mort de Jacques.

Selon Eusèbe (*H. E.*, III, V, 3) la communauté de Jérusalem reçut avis par *oracle* (κατά τινα χρησμόν), c'est-à-dire par *révélation* ou prophétie de quitter la ville avant le siège, et elle se retira à Pella de Pérée, au delà du Jourdain, ville d'esprit hellénique, afin que la justice de Dieu restât seule au milieu de ceux qui avaient fait périr les Saints. En même temps, la prudence divine rassemble dans Jérusalem ceux qui doivent être punis, car ils ont lassé la patience de Dieu puisqu'ils ont repoussé la pénitence et le salut que leur offraient les apôtres et les disciples vivant au milieu d'eux depuis la mort du Christ (*H. E.*, III, 7, 7 et ss.). A la vérité, la vie devint vite impossible dans la ville soulevée, à des hommes qui ne voulaient pas se mêler à la révolte. Les zélotes, durant l'année 68, l'avaient définitivement emporté sur les plus modérés et, avec l'aide d'Iduméens appelés par eux, ils avaient massacrés jusque dans le Temple plusieurs milliers de suspects ; parmi eux tous les

notables sadducéens (1). Leurs dispositions ne parurent point rassurantes aux chrétiens ; ce fut là, je pense, la vraie raison de leur départ. Cependant la prise de la ville et la destruction du Temple par Titus, aux mois d'août et de septembre 70, portèrent un rude coup à l'église de Jérusalem qui, dans ce milieu juif et sous la suggestion du sanctuaire, ne pouvait se dégager de l'esprit judaïque, ni même échapper à la pratique juive. D'abord beaucoup d'entre ses membres ne revinrent pas d'exil et restèrent en Galilée, où ils renforcèrent les petites communautés déjà existantes ; c'était là que les souvenirs vivants de Jésus préparaient la matière de nos Synoptiques, si peu soucieux de la Loi stricte. D'autres subirent des influences helléniques répandues dans les synagogues de la *diaspora* et qui avaient déjà touché celles de Syrie. Les uns et les autres perdirent l'étroitesse et la rigueur de leur formalisme juif ; ceux qui la gardèrent ne tardèrent pas à être débordés, à passer aux yeux de la plupart des fidèles pour des hérétiques. Nous les retrouverons bientôt.

Certains des exilés, il est vrai, rentrèrent dans la ville ruinée ou se logèrent aux environs ; ils ne pouvaient pas être nombreux, mais ils affichaient de grandes prétentions ; ils avaient conscience de n'avoir pas transigé, d'être fidèles à l'esprit des premiers jours, de former, selon l'expression de M. J. Réville

(1) Jos., *Bell.*, IV, 3, 4 et 5.

(1), « une sorte de chrétienté légitimiste ». Pour donner plus de poids à leur revendication, ils se groupèrent autour des parents de Jésus. Eusèbe nous conte (*H. E.*, III, 11) qu'après le siège, les apôtres et les disciples directs qui vivaient encore, vinrent de partout et, avec les parents du Seigneur, tinrent conseil pour choisir un successeur à Jacques dans l'*épiscopat* de Jérusalem ; disons dans la direction morale de son église. Ils élurent Siméon, fils de Clopas, cousin germain de Jacques, qui, selon Hégésippe (2) mourut à 120 ans, crucifié sous le règne de Trajan. Nous ne savons rien autre de lui, en supposant que cela même soit vrai ; mais il est intéressant de noter deux traits dans les récits d'Hégésippe : D'abord cette église de Jérusalem continuait de prétendre à une sorte de direction sur les autres communautés chrétiennes (3) ; Siméon est élu par une manière de *concile œcuménique* des apôtres et des disciples directs de Jésus. En second lieu, Hégésippe nous dit (4), en parlant de ce Siméon et d'autres descendants de Jésus qui témoignent pour la foi sous Domitien (5), qu'ils marchent

(1) *Origines de l'épiscopat*, p. 216.
(2) Eus., *H. E.*, III, 32, 3.
(3) Ap. Eus., *H. E.*, III, 11.
(4) Eus., *H. E.*, 32-6.
(5) En répondant avec courage et fermeté aux questions que leur pose l'Empereur, qui les a mandés à Rome, ayant été vaguement inquiété par quelques récits qu'on lui avait fait sur eux (Eus., *H. E.*. III, 12, 19-20).

« *servant de guides à toute église, en tant qu'ils sont martyrs et parents du Seigneur* (ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου) ». C'est sur la parenté selon la chair, sur l'hérédité, et pas du tout sur la tradition apostolique que cette église issue des apôtres prétend fonder sa primauté. Il y a là une conception très curieuse d'une sorte de gouvernement ecclésiastique et d'une suprématie légitime de l'*église mère* sur les autres.

V. — La communauté de Jérusalem prétendait en vain à cette primauté, car, bien longtemps avant que d'avoir disparu, elle était dans le passé, aux yeux des églises développées en terre grecque. Trop peu nombreuse, trop enfoncée dans les pratiques juives, étant exclusivement composée d'Hébreux circoncis (1), elle ne pouvait agir d'une façon quelconque sur des fidèles animés depuis longtemps d'un tout autre esprit et devenus étrangers à la Loi. Elle prolongea son existence désormais obscure jusqu'au temps d'Hadrien. Elle eut probablement à souffrir de Bar Cocheba, qui, voulant se faire accepter comme le Messie promis, n'était pas bien disposé à l'égard de ceux qui soutenaient qu'il avait vécu dans la personne de Jésus. Plusieurs fidèles périrent alors plutôt que de renier le Christ et de blasphémer son nom (2). Tous se tinrent à l'écart de la grande

(1) Eus., *H. E.*, IV, 5, 2-3.
(2) Justin, *I Apologie*, XXXI, 6.

révolte et la mauvaise volonté de Bar Cocheba s'en accrut. Leur attitude ne leur fut d'aucun profit aux yeux des Romains. Une fois le soulèvement étouffé dans le sang, Hadrien ordonna de rebâtir Jérusalem à l'image d'une des grandes cités de l'Empire, en l'ornant de temples païens et de monuments profanes. Elle dut se nommer Ælia Capitolina et tous les Juifs en furent exclus; par tolérance, ils avaient licence de venir prier une fois l'an sur l'emplacement du Temple (137). Les judéo-chrétiens furent enveloppés dans cette interdiction; leurs allures juives les avaient fait confondre avec les vrais Israélites; ils se dispersèrent et l'église de la circoncision disparut de Jérusalem (1). Elle ne tarda pas à y être remplacée par une église de chrétiens complètement détachés du judaïsme. Ses dernières années n'avaient sans doute pas été tranquilles: les spéculations issues de l'inspiration individuelle l'atteignirent et la troublèrent dès que les autorités du Temple ne furent plus là pour la garder malgré elle des excès de l'Esprit, par la rigueur de leur surveillance (2).

Singulière et instructive destinée que celle de cette église qui pouvait se dire issue de Jésus et élevée par les apôtres au milieu des dons les plus précieux de l'Esprit; plus que tout autre, elle se croyait légitimement guidée par une tradition

(1) Eus., *H. E.*, IV, 6, 4.
(2) Eus., *H. E.*, IV, 22, 5.

infaillible, et elle aboutissait à la mort. Depuis 70, elle hantait des ruines, triste symbole de sa vie. Le coup de grâce qui l'acheva en 137 n'avait d'importance que pour elle, car depuis longtemps ses enfants répandus par le monde avaient quitté ses voies et beaucoup ne l'avouaient déjà plus pour leur mère. Et pourtant, à y bien regarder, elle avait péri pour s'être trop strictement conformée à l'exemple et à l'enseignement de Jésus ; c'était l'erreur fondamentale du Maître qui l'avait tuée. Lui-même était resté Juif et, nous l'avons marqué plus haut, il avait bien donné l'impression qu'il n'apportait la vérité qu'aux enfants d'Israël ; les exceptions qu'il avait admises semblaient par leur rareté et les conditions particulières qui les accompagnaient préciser la règle. Renchérissant sans doute sur un judaïsme et un exclusivisme chez lui tout de circonstance, les frères de Jérusalem s'étaient étroitement enfermés dans la Loi, et s'ils n'avaient pas repoussé la « main d'association » que leur tendaient ceux qui, sans être Israélites, partageaient leur espérance suprême, ils n'avaient jamais pu les accepter que comme des demi-frères, ainsi que faisaient les Juifs pour les *craignants Dieu*. Et pendant qu'ailleurs les chrétiens progressaient dans la foi en la transposant, eux s'immobilisaient dans l'attente de la *parousie* promise. Or la *parousie*, unique justification de leur attitude, aussi bien à l'égard des Juifs qu'à l'égard des autres chrétiens, la *parousie* ne s'est pas produite et chaque jour de retard qu'elle a subi a

éloigné un peu plus les judéo-chrétiens de Jérusalem de la vie, qui entraînait les communautés établies chez les Juifs de la *diaspora ;* ils sont morts d'avoir vécu trop longtemps.

C'est donc hors de la ville sainte qu'il nous faut aller étudier comment, sans doute, la pensée stricte de Jésus s'est faussée, mais aussi comment elle s'est élargie assez pour enfermer le monde, et élevée assez haut pour échapper aux contingences terre à terre qui l'immobilisaient dans le rêve stérile de la *parousie*, aux pratiques légales, bonnes pour maintenir l'isolement d'un petit groupe fermé et exclusif, mais inutiles ou même inadmissibles dans une Église universelle.

Le premier ouvrier de cette œuvre d'avenir avait été un pharisien converti, Paul de Tarse.

CHAPITRE VIII

LA VIE ET LES MISSIONS DE PAUL (1).

I. Les documents. — Les *Épîtres* pauliniennse. — Naissance de Paul. — Sa famille. — Son éducation. — II. Sa vie avant sa conversion. — L'affaire d'Étienne. — La vision du chemin de Damas. — III. Les débuts de Paul en Arabie. — Voyage à Jérusalem. — Retour à Tarse. — Entente avec Barnabé et séjour à Antioche. — IV. La première mission. — Conversion de Sergius Paulus. — Premières difficultés dans les synagogues de Pisidie. — Retour à Antioche. — Question du légalisme des Gentils. — Conférence de Jérusalem. — Querelle avec Pierre à Antioche. — V. La seconde mission. — Asie mineure. — Macédoine. — Athènes. — Séjour à Corinthe. — La *Première aux Thessaloniciens*. — Retour à Antioche. — VI. La troisième mission. — Séjour à Ephèse. — L'*Épître aux Galates*. — La *Première aux Corinthiens*. — L'*Épître aux Romains*. — Retour à Jérusalem. — VII. Arrestation de l'apôtre. — Séjour à Césarée. — Appel à César. — Séjour à Rome. — La fin de Paul liée par la tradition à celle de Pierre. — Obscurité et doutes.

I. — Nous n'avons sur la personne, la vie et la doctrine de Saint Paul que les renseignements qu'il

(1) Le livre essentiel en français est celui de A. Sabatier, *L'Apôtre Paul, Esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, 1896, in-8°. Ajouter : Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, in-8°. En allemand : l'*Einleitung* de Jülicher, le *Handcommentar* de Schmiedel, Lipsius et Von Soden. En anglais : W. M. Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the*

nous donne lui-même dans ses lettres et quelques indications répandues dans les *Actes*, dont toute la partie comprise entre le chapitre XIII et le chapitre XXVIII tourne autour de lui. Cette double source n'est pas toujours pure. D'abord diverses lettres de Paul soulèvent des questions d'authenticité inquiétantes, et, sur toutes, planent quelques soupçons, à cause de la méfiance qu'inspire Marcion (1), le grand collecteur du *Corpus paulinien*, et à cause de l'inévitable partialité d'écrits qui sont tendancieux, puisqu'ils sont des plaidoyers ou des sermons. En second lieu, l'auteur des *Actes* a aussi sa tendance, et son témoignage n'est pas toujours d'accord avec celui des *Épîtres*.

Nous pouvons considérer comme authentiques et pleinement dignes de foi (2): l'*Épître aux Romains*, la *première* et la *seconde aux Corinthiens*, l'*Épître aux Galates* et même la *première aux Thessaloniens*; comme sûres, je veux dire conformes à la pensée de Paul, sorties de son entourage, sinon entièrement écrites de sa main, l'*Épître aux Philippiens* et la *seconde aux Thessaloniens*;

Roman Citizen, London, 1897, 3e édit. in-8°. — Bibliographie dans Jacquier, *Hist., des livres du Nouv. Test.* I, en tête de chaque chapitre et p. 487.

(1) Hérésiarque du milieu du second siècle. Il y a lieu de craindre qu'il n'ait parfois modifié les textes qu'il a recueillis pour les mettre d'accord avec ses idées personnelles.

(2) Il va de soi que je n'exprime ici qu'une opinion personnelle, car l'accord est loin d'être fait sur la question.

comme plus douteuses, c'est-à-dire remaniées postérieurement, les *Épîtres à Philémon, aux Éphésiens*, et *aux Colossiens*, qui marquent un développement considérable dans la pensée christologique de l'apôtre, mais, de toute évidence, sont sorties de son inspiration. Nous écartons pour le moment le reste, qui ne peut être authentique, c'est-à-dire les *Pastorales* et l'*Épître aux Hébreux*.

Nous ne connaissons pas la date de la naissance de Paul. Renan donne 10-12, mais sur une simple conjecture. Il était à peu près le contemporain de Jésus (1); on ne saurait actuellement préciser davantage.

Né à Tarse en Cilicie, ville hellénique, polie et célèbre par ses écoles de rhétorique, il avait pour père un Juif de pure race, et peut-être originaire de Gischala en Galilée, mais établi à Tarse depuis assez longtemps pour y avoir acquis le droit de cité romaine, dans des circonstances que nous ignorons. En tous cas, Paul est, dès sa naissance, citoyen romain. On peut penser que ses parents jouissaient de quelqu'aisance puisqu'ils l'envoyèrent à Jérusalem étudier la Loi à l'école de Gamaliel et que d'ailleurs, on n'accordait guère le titre de citoyen romain à des misérables. Ils lui firent, il est vrai, apprendre un métier, celui de tapissier, ou plutôt de fabricant de tentes, mais sans doute parce que

(1) Sabatier, *op. cit.*, Introduction, p. XIX ; *Actes*, VII, 58 ; *Philem.*, 9.

l'usage voulait que tout rabbi eut les moyens de gagner sa vie. Le zèle que Paul déploie contre les chrétiens quand il paraît dans l'histoire apostolique ne fait-il pas supposer qu'il peut se donner des loisirs ; qu'il n'est pas un tâcheron préoccupé du pain quotidien ? Nous ne savons rien sur sa famille, sauf que ses parents étaient d'exacts légalistes, probablement des pharisiens eux-mêmes, et qu'il avait au moins une sœur, dont le fils joue un certain rôle à Jérusalem dans l'histoire de sa captivité (*Actes*, XXIII, 16).

Il s'appelait Saul ou *Désiré* ; son *cognomen* latin était Paul. On a remarqué que les *Actes* lui donnent ces deux noms jusqu'à la conversion de Sergius Paulus, à Paphos de Chypre (XIII, 9) et qu'ensuite ils laissent tomber Saul ; il est difficile d'établir une relation sûre entre les deux faits. On peut supposer qu'à partir du moment où la prédication de l'apôtre s'oriente vers les Grecs, il se désigne lui-même par son nom grécisé. Il ne devait être ni beau, ni très bien portant, encore qu'il ait supporté beaucoup de tribulations sans succomber ; mais il se plaint (*II Cor.*, XII, 7) d'une infirmité sur laquelle on a souvent épilogué sans arriver à la déterminer : « Et de crainte que je ne m'enfle à cause de mes révélations il a été mis une épine dans ma chair (ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί) un ange de Satan pour me souffléter ». On a dit qu'il s'agissait d'épilepsie ; nous l'ignorons et de ce que Paul nous paraît souvent dans ses lettres impressionnable,

nerveux et impatient, nous ne pouvons légitimement conclure à un mal aussi précis. Toutefois ces traits de sa nature, dont on a voulu trop tirer, doivent être retenus, car ils y sont essentiels. Nous sommes en présence d'un homme tout vibrant, doué à merveille pour la vie religieuse, spontané, excessif dans toutes ses impressions, capable du plus ardent enthousiasme et accessible au plus amer découragement. En lui se côtoyent, par un mélange singulier, une force de volonté, une ténacité indomptable et une remarquable faculté d'effusion ; une puissance d'élan qui peut l'élever à la plus haute spéculation métaphysique ou morale et des retours de subtilité rabbinique qui nous déconcertent ; une sensibilité de femme et une virilité d'action également admirables. C'est la nature qui a fait ce tempérament et cette intelligence. Les influences de l'éducation n'ont développé en Paul que des *formes*.

Certains ont voulu qu'il ait reçu une forte culture grecque, parce qu'il lui était possible de l'acquérir à Tarse et parce qu'il a écrit en grec, parfois avec éloquence. Tout nous prouve au contraire que son instruction hellénique ne dépassa pas les études élémentaires. Rien chez lui ne décèle le lettré. Dans les *Épîtres* authentiques, on découvre, il est vrai, deux ou trois « citations » littéraires, mais, à les bien entendre, elles ne sont que des réminiscences banales et passées dans le domaine public, comme des locutions proverbiales. Il ne montre aucune connaissance de la philosophie grecque qu'il dédaigne de

confiance (*I Cor.*, I, 17 ; II, 5). Il écrit en grec, mais il pense en araméen : sa langue n'est peut-être pas très incorrecte, par rapport à celle que parlaient de son temps les Grecs d'Asie ou de Syrie, et les fautes matérielles contre la stricte grammaire y sont relativement rares ; mais le tour de sa phrase n'est pas hellénique ; hébraïsmes et syriacismes y abondent et son style, même quand il nous entraîne, n'est ni élégant, ni poli ; le plus médiocre des rhéteurs l'aurait désavoué, en dépit de ses extraordinaires trouvailles.

Il se peut d'ailleurs qu'il soit venu à Jérusalem très jeune (1) ; quand il dit aux Juifs soulevés contre lui qu'il a été *élevé dans cette ville*, il paraît bien la désigner. En tous cas, il y reçut une forte éducation rabbinique ; il y devint un pharisien zélé et l'influence de Gamaliel, son maître, marqua son esprit d'une empreinte que sa brouille avec les Juifs légalistes, plus tard, n'effacera jamais. C'est un fait d'une grande importance qu'il ait été un *docteur* juif, bien plus apte à agir sur des judaïsants instruits que les apôtres ignorants. Les éléments principaux de sa doctrine sortiront pour la plupart de son inspiration personnelle, mais il sera toujours dirigé par la théologie de son école. On a souvent remarqué combien son raisonnement, ses procédés de démonstration s'enferment dans des formes rabbiniques ; le

(1) *Actes*, XXII, 3 : ἀνατεθραμμένος ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 30.

fonds de sa pensée est de même origine, plus souvent qu'on ne veut quelquefois le reconnaître. La Loi, les Prophètes et leurs commentaires, voilà la substance de sa culture et c'est sur elle que son imagination travaillera.

Il est vraisemblable cependant qu'il a eu connaissance, sinon des écrits de Philon, au moins de quelques idées essentielles du judaïsme alexandrin, qui avaient fini par pénétrer dans les synagogues palestiniennes ; il paraît bien avoir connu *La Sagesse.*

II. — Nous ne savons à peu près rien de sa vie avant sa conversion. Il ne connut pas Jésus. En deux endroits (1), il dit bien qu'il l'a *vu*, mais il s'agit de la vision qu'il en eut sur le chemin de Damas. Il devait être hors de Jérusalem lors de la Passion. Il s'en suit qu'il n'a reçu aucune impression directe du Maître, qu'il n'a pas subi son action, et cette circonstance aura des conséquences incalculables, car sa spéculation ne sera pas limitée par le souvenir d'une réalité : il imaginera, il inventera son Christ.

La première fois qu'il se montre à nous, c'est au moment de l'arrestation et de la mort d'Étienne. Il avait approuvé la mesure (2), le mot qu'emploie l'auteur des *Actes* : « ayant *consenti* à sa mort » (3),

(1) *I Cor.*, IX, 1 et *II Cor.*, V, 16.
(2) *Actes*, VIII, 1 : συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ.
(3) *Actes*, VII, 57 et VIII, 1 et ss..

ne veut pas dire sans doute autre chose et ne suppose pas que Paul faisait partie du sanhédrin et avait voté la mort d'Étienne. Il assista au supplice, gardant même les habits des *témoins* qui commençaient la lapidation, selon le rite usité. Il ne s'en tint pas là ; très zélé pour Dieu, il voyait dans les chrétiens des blaphémateurs (1), et il fut un des principaux agents du sanhédrin qui poursuivait de sa haine les judéo-chrétiens hellénistes. Les *Actes* (VIII, 3) nous le montrent faisant irruption dans les maisons, saisissant et traînant en prison hommes et femmes. Lui-même, dans le discours au peuple que lui prête Pseudo-Luc (*Actes*, XXII, 4), confirme ces dires, en s'accusant d'avoir persécuté la secte chrétienne (ταύτην τῆν ὁδὸν) jusqu'à la mort. Il se peut qu'il y ait une exagération voulue dans ces deux passages, afin de faire ressortir davantage l'éclat démonstratif de sa conversion; mais il est peu probable que le fait soit sans aucun fondement. Paul fut d'abord un ennemi des chrétiens et il dut apporter à son animosité toute l'outrance de sa nature.

Son zèle persécuteur le poussa hors de Jérusalem et particulièrement il se chargea d'aller disperser un petit groupe de chrétiens établis à Damas. Cette ville appartenait alors au roi Nabatéen Hareth, dont la capitale était Pétra. Il se montrait disposé à faire des concessions aux Juifs nombreux dans Damas, c'est-à-dire qu'il leur allait donner licence d'assouvir

(1) *Philip.*, III, 6.

leurs rancunes religieuses. Ce fut au cours de ce voyage que Paul changea brusquement de face, et devint chrétien dans l'âme. Il attribua toujours, et très sincèrement, cette révolution à une vision qu'il eut en chemin. Le Christ se montra à lui dans une lumière aveuglante, lui demanda pourquoi il le persécutait et lui annonça sa mission. C'est ainsi qu'au lieu d'accomplir le mandat du sanhédrin, il se mit en relations avec les fidèles de Damas, et le plus notable d'entre eux, Ananias, le baptisa.

Ce miracle du chemin de Damas n'a guère fait couler moins d'encre que la résurrection de Jésus, sans beaucoup plus de résultats. Le livre des *Actes* nous en donne trois récits qui ont pu être inspirés par Paul, puisque son auteur utilise des souvenirs de son entourage. Tous trois ne sont pas identiques (1).

Dans le premier, comme Paul approche de Damas, une lumière venant du ciel l'enveloppe ainsi qu'un éclair ; il tombe à terre et entend une voix qui lui dit : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu » ? Il demande : « Qui es-tu Seigneur ? » et la voix répond : « Je suis Jésus que tu persécutes ; il te serait pénible de regimber contre les aiguillons ». Effrayé et immédiatement convaincu par ce *signe* décisif, il demande ce qu'il faut faire et Jésus lui dit seulement d'entrer dans la ville, qu'on l'y renseignera. Ses compagnons sont épouvantés, car ils ont *entendu* la voix, mais ils n'ont rien *vu*. Notons qu'il n'est pas

(1) *Actes*, IX, 3 et ss. ; XXII, 1 et ss. ; XXVI, 9 et s..

dit explicitement ici que Paul a *vu* Jésus : il a été ébloui par une lumière ; il en reste trois jours aveuglé et n'est guéri qu'après l'imposition des mains du disciple Ananias, qu'une vision lui annonce et qui lui vient lui-même après une vision.

Dans le second récit, il n'est plus question d'aiguillons, mais les circonstances sont les mêmes, sauf sur un point : les compagnons de Paul ont *vu* la lumière et n'ont pas *entendu* la voix. Il n'est pas parlé de la vision qui annonce à Ananias la volonté de Jésus et à Paul la venue d'Ananias.

C'est le troisième récit qui se singularise le plus : Jésus apparaît réellement à Paul (16) et il lui fait un petit discours (16, 17, 18), dans lequel il lui dit qu'il s'est montré à lui pour l'établir « exécuteur de ses ordres et son témoin » (ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα), non seulement pour ce qu'il voit, mais encore pour ce qu'il verra plus tard ; il lui annonce sa mission vers les Gentils. Il n'est pas fait mention d'Ananias, ni ce qui se passe à Damas. Il faut l'avouer, si les variantes des deux premiers récits peuvent n'être que des inadvertances, ou, en tous cas, n'ont en soi que peu d'importance, il n'en va plus de même de ce discours de Jésus sacrant apôtre son persécuteur. Il est très suspect sous la plume de l'auteur des *Actes* parce qu'il paraît trop répondre à sa préoccupation de prouver la vérité de l'inspiration de Paul.

Les *Épîtres* de Paul ne font que trois allusions à l'événement. Dans *I Cor.*, IX, 1 : « Ne suis-je pas apôtre ? — N'ai-je pas vu Jésus-Christ notre

Seigneur? » Dans *I Cor.*, XV, 8 : « Et à moi aussi, après tous les autres, il est apparu comme à un avorton (ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί). Selon Sabatier (p. 15) la seule interprétation possible de ces mots, c'est : « un fœtus arraché avant terme du sein de sa mère », ce qui exprime l'idée de l'action violente qui a jeté Paul dans la foi. Enfin dans *Gal.*, I, 11 et suiv., où il proclame que l'Évangile qu'il prêche ne lui vient pas de l'homme, mais qu'il l'a reçu par révélation directe de Jésus-Christ (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ χριστοῦ) ; il répète au verset 16 qu'il a plu à Dieu de lui révéler son fils (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Si nous n'avions à considérer que ce texte, nous ne songerions qu'à une révélation intérieure, à une transformation dans la conscience religieuse de l'apôtre ; c'est par rapport aux deux passages de la *première aux Corinthiens*, et surtout par rapport aux récits des *Actes* que nous y voyons une allusion à une vision extérieure. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que Paul n'est pas très explicite sur elle. Pourtant il a cru toute sa vie à sa réalité ; c'est incontestable, et il a cru aussi qu'il lui devait sa conversion et sa mission. Il se peut que l'état d'exaltation dans lequel l'impression qu'il en eut le laissa, ait brouillé les circonstances matérielles dans son esprit, assez pour le rendre incapable d'un récit vraiment cohérent.

A moins que d'admettre purement et simplement l'apparition du Christ sur le chemin de Damas, le phénomène n'a pu être qu'interne, quelque chose

comme ce fameux ravissement au troisième ciel que Paul décrit ailleurs (*II Cor.*, XII, 1 et ss.), ou la révélation (ἀποκάλυψις) qui le fait venir à Jérusalem (*Gal.*, II, 2). Il semble pourtant qu'il mette une différence entre ses révélations ordinaires qui lui viennent de l'Esprit-Saint, et la vision où Jésus le fait apôtre. Il ne reste alors qu'à conclure à une hallucination provoquée par un phénomène extérieur : un orage soudain ou un vertige. Renan, dans ses *Apôtres*, a étudié cette hypothèse plausible avec une extrême délicatesse et une connaisance des lieux très précieuse. Elle ne lève pas, il faut l'avouer, la difficulté la plus grande, à savoir : pourquoi finalement l'hallucination s'est résolue en un élan de foi chrétienne. Rien, semble-t-il, ne préparait Paul à cette transformation. Or il nous dit nettement (*I Cor.*, IX, 16) qu'il n'a pas eu le choix, que la prédication de l'Évangile lui a été imposée et qu'il lui arriverait malheur s'il voulait s'y dérober (songer aux aiguillons des *Actes*). Il a certainement l'impression d'un appel brusque et impérieux du Christ. Il faut donc supposer qu'il s'est fait en lui un travail mystérieux, peut-être issu d'un réflexe puissant, et mal compris d'abord, de la douceur, de la patience, du courage de ceux qu'il poursuivait. Si on accepte cette conjecture, on ne s'étonne plus qu'un *signe* céleste, s'offrant à lui au moment où il allait commencer une nouvelle persécution, lui ait paru la marque évidente de la désapprobation divine et lui ait dévoilé le Christ, qui personnifiait la foi de

ses victimes. Je vois une indication favorable à cette supposition dans la question qu'il prête au Christ, d'après les *Actes* : Pourquoi me persécutes-tu ?

Il nous suffit, pour la suite de notre récit, de retenir la conviction évidente de Paul et son effet certain : dorénavant il est apôtre, ambassadeur pour le Christ (*II Cor.*, V, 20 ; *Ephes.*, VI, 20) ; le Christ est en lui et devient le principe vital de son *moi* nouveau (1). Il reçoit le baptême des mains d'Ananias (*Actes*, XXII, 16), qui peut-être lui transmet quelques renseignements sur Jésus ; mais cette hypothèse ne s'impose pas. Il agira sous la force de l'Esprit et l'homme en Jésus ne l'intéressera jamais (2). Rien ne le retient ; il prêche, il se prêche lui-même, et le Christ qu'il porte en lui, dans les synagogues de Damas, au grand ébahissement et bientôt à l'indignation des Juifs. On est tenté de s'étonner qu'il ne se soit pas rendu tout de suite à Jérusalem pour se présenter aux apôtres et se faire agréer d'eux, sur le récit du miracle qui l'avait favorisé ; il n'en fit rien non par orgueil, mais parce qu'il était persuadé qu'il pouvait se passer de leur approbation et qu'il en savait autant qu'eux, directement, par la volonté de Jésus (*Gal.*, I, 10, 18).

Aucun texte décisif ne nous permet de dire

(1) Sabatier, *op. cit.*, p. 55.

(2) Cependant Paul paraît connaître de la vie et des paroles de Jésus plus qu'on ne croirait à une lecture superficielle. Voyez Goguel, *op. cit.*, pp. 71, 75, 84, où l'on trouvera tous les rapprochements utiles.

avec précision quand cette conversion de Paul se produisit; aussi y a-t-il encore désaccord au sujet de sa date. L'année 35, admise par Sabatier, réunit les plus grandes probabilités.

A partir de sa conversion, Paul mène une vie extraordinairement active, celle d'un missionnaire toujours sur la brèche. Ses lettres mêmes ne sont que le prolongement de sa prédication; il y confirme ses disciples, les encourage, les rassure, au besoin les gourmande quand il est loin d'eux. On peut distinguer dans cette vie trois grandes missions, précédées d'une période assez obscure et suivies d'une période de captivité (1).

III. — Aussitôt qu'il fut baptisé, Paul se mit à proclamer dans les synagogues de Damas que Jésus était le Fils de Dieu, le Messie attendu; il n'en pouvait pas encore dire beaucoup plus, mais c'était déjà un blasphème suffisant pour exciter contre lui ceux qui l'accusaient d'apostasie et de trahison (*Actes*, IX, 20, 21). Ils ne tardèrent pas à essayer de se débarrasser de lui et il fit ainsi le premier pas dans cette route semée de tribulations dont il ne devait jamais voir la fin. Pour cette fois, il s'en tira à bon compte; il fut averti d'un complot qui avait l'appui du gouverneur (*II Cor*,. XI, 32) et pendant que les Juifs l'attendaient aux diverses portes de la

(1) Sauf indications contraires, j'accepte les dates de Sabatier.

ville, les fidèles le descendirent du haut du rempart, dans la campagne (*Actes,* IX, 24, 25). Il est à croire qu'il n'avait passé que quelques jours à Damas. L'auteur des *Actes* veut qu'il se soit rendu aussitôt à Jérusalem, ou du moins suppose qu'il y va; mais lui, dans l'exposé biographique qu'il place au début de son *Épître aux Galates*, dit nettement le contraire (I, 17) : « Je n'allai point à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant moi ; mais j'allai en Arabie et plus tard je revins à Damas ». On pense qu'il n'entra pas fort avant en Arabie ; il ne dut pas dépasser la région qui confinait à l'est au territoire de Damas, et qu'on nommait le Hauran. Nous ne savons quel succès il y eut, ni ce qu'il fit en revenant à Damas. Il se décida alors, probablement en 38, trois ans après sa conversion (*Gal.*, I, 18-19), à venir à Jérusalem. Il n'y fut sans doute pas très bien vu des disciples. Quel bien penser de cet homme qui, sans avoir connu le Seigneur, se prétendait apôtre, après s'être acquis une si fâcheuse réputation d'ennemi des Saints ? Les *Actes*, toujours très discrets quand il s'agit de marquer un désaccord, nous laissent cependant entrevoir dans quelle situation fausse il resta durant un temps que nous ne saurions apprécier (1). Les apôtres ne pouvaient guère douter de la sincérité de sa conversion, car ils

(1) *Actes*, IX, 26 : ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς. καὶ πάντες ἐφοβοῦντο αὐτόν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής. = Il essayait de se joindre aux disciples, mais tous le craignaient, ne croyant pas qu'il fût un disciple.

devaient être renseignés par les frères de Damas (1); mais ils repoussaient la singularité de sa vocation.

Ce fut Barnabé, un homme remarquable (2) et que nous allons retrouver, qui lui servit de patron. Frappé de son ardeur et de sa conviction, il le mena à Pierre et à Jean (3) qui l'accueillirent; c'est-à-dire qu'ils acceptèrent la réalité de sa mission miraculeuse, puisqu'au dire des *Actes* (IX, 27) Barnabé se fonda sur elle pour le justifier.

Au bout de quinze jours, il dut quitter la ville; n'avait-il pas repris le rôle de sa victime Etienne et ne s'était-il pas mis à disputer dans les synagogues des hellénistes (*Actes*, IX, 29)! Devant les menaces et devant les complots qui se tramèrent contre lui et que son apostasie suffirait à expliquer, il quitta Jérusalem et, par Césarée de Palestine, regagna Tarse (*Actes*, IX, 29-30). Je pense qu'il n'y resta pas sans interruption, et qu'il rayonna en Syrie et en Cilicie, mais toute précision est impossible.

Or, parmi les chrétiens hellénistes dispersés depuis la mort d'Étienne, certains s'étaient rendus à Antioche. Troisième ville du monde, bâtie dans un site admirable, elle comptait plus de 500.000 âmes.

---

(1) Confirmé par *Gal.*, I, 23.

(2) C'était un Chypriote nommé Joseph Hallévi ou le Lévite. Il fut des premiers convertis parmi les hellénistes à Jérusalem. On le surnomme Bar-Naba, fils de la prophétie; il est très intelligent et très actif.

(3) Paul lui-même affirme avec une insistance particulière qu'il ne vit point d'autres Apôtres : *Gal.*, I, 19.

Sa juiverie très puissante se trouvait en contact avec un monde grec fort brillant. Les transfuges de la ville sainte prêchèrent tout d'abord aux seuls Juifs (*Actes,* XI, 19); mais un tel exclusivisme ne pouvait durer à Antioche parce qu'une abondante clientèle de *craignants Dieu* d'origine grecque y entourait la synagogue (XI, 20). Les conversions se firent nombreuses dans leurs rangs; la communauté de Jérusalem l'apprit et envoya Barnabé pour se rendre compte de ce qui se passait. Jugea-t-il que le terrain était excellent et qu'il y avait lieu de l'exploiter avec activité? Les *Actes* le feraient croire (XI, 23-24). En tous cas, il se souvint de Paul qui, semble-t-il, ne trouvait pas autour de Tarse de quoi utiliser son zèle, et il l'alla chercher. A eux deux, en un an, ils firent d'Antioche le véritable centre de la foi, le point de rayonnement de la grande propagande. Là les païens eurent pour la première fois conscience de l'originalité des chrétiens; là ils leur donnèrent le nom qui leur est resté (1).

(1) La terminaison latine du mot incline Renan (*Apôtres*, p. 234) à penser que c'est là une désignation sortie de la police romaine (s'appuie sur *I Petri*, IV, 14-16; *Jac.*, II, 7; Suét., *Nero*, 16; Tac., *Ann.*, XV, 44; *Actes,* XXVI, 28). En tous cas, cette dénomination est d'origine païenne, car elle suppose que *Christus* est un nom propre, ce qui constitue un contre-sens. Les Juifs emploient longtemps le mot *Nazaréens* ou *Nazoréens* pour désigner les fidèles (*Actes*, XXIV, 5; Tertul., *Adv. Marc*, IV, 8). Le mot *Chrétiens* ne se trouve que deux fois dans le Nouveau Testament en dehors des *Actes*, XI, 26, qui signalent son apparition à Antioche. C'est

Au bout de l'année, selon les *Actes* (XI, 27, 30), des prophètes descendirent de Jérusalem et l'un d'eux prédit une grande famine prochaine, ce qui décida la communauté d'Antioche à envoyer un secours à l'église apostolique. Sous la prétendue prédiction, on devine la misère chronique de l'église mère, dont l'organisation ne pouvait durer dans les formes communistes qu'elle s'était données. Les hellénistes, probablement les plus à l'aise de ses membres, une fois dispersés, il ne restait en elle que de petites gens désemparées par le retard de la parousie. La collecte entrait dans les habitudes juives ; les frères d'Antioche en firent une et les deux principaux personnages de leur église, Barnabé et Paul, furent chargés d'en porter le produit à Jérusalem. L'auteur des *Actes* place leur voyage à l'époque de la tribulation que le roi Hérode Agrippa fait subir aux apôtres, donc en 44 ; mais l'exactitude de ses souvenirs soulève des doutes. Toujours est-il que nous ne savons pas si Paul fut en quoi que ce fût mêlé à l'aventure (1). Il ne tarda pas à rentrer à Antioche avec Barnabé (*Actes*, XII, 25).

---

dans *Actes*, XXVI, 28 et dans *I Petri*, IV, 16 ; il est donné comme désignation venue du dehors. Parmi les Pères apostoliques, Ignace seul l'emploie ; il est d'Antioche : Duchesne, *H. A.*, p. 22, n. 1.

(1) On a remarqué que Paul dans *Galates*, I, ne parle pas de ce voyage à Jérusalem. L'auteur des *Actes* s'est peut-être trompé, ou Paul, n'ayant rien fait de notable, n'a pas rappelé qu'il était allé en ce temps là dans la ville sainte.

Evidemment il y avait dans la communauté de la ville, grâce à lui et à Barnabé, une intensité de vie fort remarquable ; il s'y était constitué un noyau d'hommes instruits et énergiques très portés à la propagande. L'Esprit leur inspira donc, — c'est ainsi que se prennent toutes les résolutions dans cette période *pneumatique* de l'Eglise — l'Esprit leur inspira le dessein d'envoyer Barnabé et Paul faire ailleurs ce qu'ils avaient si bien fait à Antioche.

Ils partirent donc en compagnie de Jean, surnommé Marc, qu'ils avaient ramené de Jérusalem ; c'est là ce qu'on nomme la *première mission* de Paul ; elle peut durer environ quatre ans, de 48 à 51 (?).

IV. — Les missionnaires allèrent d'abord en Chypre et, à en croire les *Actes*, convertirent à Paphos le proconsul Sergius Paulus, déjà *craignant Dieu*, ou du moins très judaïsant (*Actes*, XIII, 6). Cette conversion, qui reste douteuse, nous offre cependant un bon exemple de la lutte entre les deux prosélytismes, celui des Juifs et celui des chrétiens. Sergius a auprès de lui un *prophète* juif qui essaie de le gagner, l'auteur avance que c'est un magicien ; autrement dit, il s'efforce de convaincre le Romain par des *signes* miraculeux, procédé juif habituel. Mais Sergius hésite encore — aussi les *Actes* constatent qu'il est *intelligent* (συνέτος) — et il désire voir Barnabé et Paul. Naturellement le Juif fait effort de son côté et chacun produit ses arguments ; à la fin Paul l'emporte par un *signe*

irrésistible : il rend son adversaire aveugle. Toute cette thaumaturgie cache une vérité profonde. Sergius Paulus avait compris la supériorité qu'offrait pour un homme comme lui, le nouveau judaïsme, au fond si large et si accueillant, sur l'ancien, ouvert comme à regret et toujours inquiet en face de ses prosélytes. C'est pourquoi cette victoire de Paul a la valeur d'un symbole et d'une prophétie.

De Paphos, l'apôtre et son compagnon se rendirent à Perge de Pamphilie, puis à Antioche de Pisidie. Dans cette ville l'auteur des *Actes* place une scène (1) dont les détails peuvent être contestables, mais qui elle, aussi, a une très haute valeur représentative. Au jour du sabbat, Paul et Barnabé se rendent à la synagogue ; après la lecture de la Loi et des Prophètes, les *archisynagogoi* les invitent à parler au peuple, s'ils ont quelque chose d'utile à lui dire ; ils ne se font pas prier et Paul prend la parole. L'auteur des *Actes* n'a pas manqué, à son ordinaire, d'écrire un discours. Il convient d'en retenir les arguments parce qu'ils sont très pauliniens, et posent nettement le conflit qui ne s'apaisera jamais entre chrétiens et Juifs.

S'adressant donc aux Juifs et aux *craignants Dieu*, l'apôtre leur rappelle l'alliance de Dieu et d'Israël, la promesse d'un Messie faite à leurs pères et la mission de Jean ; il leur annonce qu'il vient leur apporter la parole de salut et, leur racontant som-

(1) *Actes*, XIII, 14, 51.

mairement la mort et la résurrection de Jésus, il entreprend de leur démontrer qu'en lui se sont accomplies les promesses ; il conclut en les engageant à croire, pour éviter les inconvénients de l'incrédulité prédits par les prophètes.

Nous devinons que la stupeur fut l'impression dominante dans l'assemblée, après ce discours ; mais les *craignants Dieu*, les prosélytes, réclamèrent une autre instruction pour le samedi suivant et, sans l'attendre, quelques-uns d'entre eux, à demi gagnés, suivirent Barnabé et Paul, qui les engageaient à persévérer dans leurs bonnes dispositions. Mais, durant la semaine, les Juifs se ressaisirent et quand vint le sabbat suivant et que devant une assemblée immense (1) Paul recommença de prêcher, les contestations et les contradictions s'élèvent de toutes parts, sans parler des injures ; alors l'apôtre et Barnabé lancèrent au visage des Juifs obstinés une déclaration sûrement authentique dans sa substance (2) : « C'était à vous d'abord qu'il était nécessaire d'annoncer la parole de Dieu, mais puisque vous la repoussez et que vous ne vous jugez pas dignes vous-mêmes de la vie éternelle (τῆς αἰωνίου ζωῆς), voici : Nous nous tournons vers les Gentils (τὰ ἔθνη) ; c'est ce que le Seigneur nous a commandé : Je t'ai établi comme la lumière des nations, et pour que tu sois leur

(1) « Toute la ville » = πᾶσα ἡ πόλις, disent les *Actes*, XIII, 44.

(2) *Actes*, XIII, 46-47.

salut par toute la terre (1) ». L'inévitable nécessité poussait Barnabé et Paul à agir ainsi ; les prosélytes de Pisidie, les *craignants Dieu*, tous les judaïsants plus ou moins avancés dans la pratique de la Loi, se montraient, comme Sergius Paulus, bien plus faciles à convaincre que les purs Hébreux et, par là même, ils devaient détourner sur eux l'effort apostolique. Suivant les *Actes* (XIII, 48 et ss.), les deux missionnaires firent sur l'heure comme ils avaient dit et les demi-Juifs crurent, pendant que les Juifs irréductibles et influents, aidés de femmes de qualité, excitaient les magistrats contre les novateurs, qu'on expulsa de la ville.

Pareilles scènes se reproduisirent sans doute à Iconium, puis à Lystres, à Derbé, en Lycaonie, où ils se rendirent ensuite. Partout ils font des recrues, dont nous ne pouvons fixer le nombre, mais la majorité ne va pas à eux dans les juiveries où ils portent la foi ; leurs adversaires, usant sans vergogne des amitiés qu'ils ont pu lier avec les païens haut placés, provoquent contre eux des manifestations violentes, auxquelles ils n'échappent pas toujours sans dommage. A Lystres, par exemple, Paul est lapidé et laissé pour mort. Il faut dire qu'ému par une guérison qu'ils avaient faite dans cette ville, le populaire idolâtre venait de prendre Barnabé pour Zeus et Paul lui-même pour Hermès ; mais ils ne durent point voir dans cet excès d'honneur une

(1) Réminiscence d'*Ésaïe*, XLIX, 6.

compensation à leurs maux. Poursuivis partout par des émissaires des synagogues d'Antioche de Pisidie et d'Iconium, ils ne purent évidemment résider longtemps nulle part. L'auteur des *Actes* les fait revenir par le même chemin jusqu'à Attalia sur la côte de Pamphilie, où ils s'embarquent pour revenir à Antioche de Syrie. J'imagine qu'ils se montrèrent discrets et prudents durant ce voyage de retour et que si, comme le dit notre texte, ils encouragèrent ceux qu'ils avaient d'abord convertis, ce fut en particulier; ils ne seraient pas sortis vivants des synagogues, s'ils avaient eu l'audace de s'y risquer de nouveau.

Le mauvais vouloir de la plupart des Juifs et les bonnes dispositions de nombre de Gentils, telles étaient les constatations les plus claires qu'ils rapportaient de leur voyage; ils en firent le thème du compte rendu qu'ils présentèrent à leurs frères d'Antioche (*Actes*, XIV, 27).

Que des Gentils fussent appelés à la foi, ces hommes qui comptaient dans leurs rangs maints Grecs convertis (*Actes*, XI, 20) ne devaient guère s'en étonner; mais il en allait tout autrement à Jérusalem. L'église apostolique entendait ne pas s'écarter de l'exemple donné par Jésus lui-même, malgré la tendance universaliste de Pierre et de Jean; elle réservait l'héritage aux seuls enfants d'Israël; elle n'admettait des non-Juifs dans l'Église qu'à titre tout personnel et exceptionnel (l'eunuque éthiopien, ou le centurion Corneille). Cet exclusi-

visme, en soi chimérique, demeurait cher au naïf orgueil, au particularisme farouche de ceux d'entre les disciples qui sentaient vraiment en Juifs, et pour lesquels — pas plus que pour Jésus — le christianisme ne prétendait à la qualité de religion nouvelle. Au moins, à leur sens, convenait-il d'exiger avant tout des Gentils qui voulaient croire, la complète conversion au judaïsme ; et de leur imposer la circoncision. Des missionnaires de Jérusalem vinrent soutenir cette thèse à Antioche (*Actes*, XV, 1). Barnabé et Paul qui, après leur campagne dans les synagogues helléniques, se trouvaient déjà entraînés à singulariser la foi nouvelle par rapport au judaïsme, et qui savaient quel obstacle les observances légales et surtout la circoncision apportaient à l'extension de la foi juive orthodoxe, les combattirent énergiquement. Il fut décidé que tous deux et quelques-uns de leurs contradicteurs, iraient à Jérusalem, afin de soumettre le débat aux apôtres et aux notables de l'église mère. On nomme le colloque qui se tint alors, la *Conférence de Jérusalem*. On peut dire que l'avenir et la vie même du christianisme y furent en jeu.

Nous en avons deux récits, l'un dans les *Actes* (XV), l'autre dans l'*Épître aux Galates* (II). Ils aboutissent à des conclusions analogues, mais ils diffèrent sensiblement dans le détail ; ils ne sont point présentés de même et correspondent à deux intentions différentes. Le récit des *Actes*, le plus développé, a, au premier abord, les allures d'une

vraie relation. Mais, de toute évidence, il s'agit pour son auteur, là comme ailleurs, de montrer un accord fondamental, si douteux pourtant, entre tous les apôtres, particulièrement entre Pierre et Paul. Suivant son procédé habituel, il met un discours dans la bouche de Pierre et un autre dans celle de Jacques. Le premier rappelle que, par l'ordre de Dieu, il a déjà prêché à des Gentils et en a converti plusieurs ; que la foi suffit à purifier leur cœur, sans qu'il soit nécessaire de leur imposer le fardeau des pratiques légales. Le second redit les merveilles qui ont marqué la prédiction de Paul et de Barnabé et affirme que l'approbation de Dieu est sur eux ; puis il cite le prophète Amos (IX, 11 et 12), pour établir qu'il entre dans le dessein de l'Éternel que toutes les nations adorent son nom, et il émet finalement l'avis qu'il ne faut point inquiéter les Gentils venus à la foi, mais seulement les avertir d'éviter l'idolâtrie et la fornication (1), de s'abstenir de la chair des animaux étouffés et du sang. L'assemblée se range à cette opinion et on rédige une lettre, un vrai mandement, qui enferme ses prescriptions modérées. Une députation la porte à Antioche, où elle réjouit les frères venus de la gentilité.

Le récit de Paul n'a pas la même physionomie ;

(1) Il est probable que la fornication (πορνεία) dont il est question ici, ne désigne pas la débauche en général, tout le monde étant évidemment d'accord pour l'interdire, mais les unions prohibées par la Loi juive, notamment les incestes.

mais n'oublions pas qu'il se trouve dans cette *Épître aux Galates* qui est un manifeste contre la Loi, une apologie de la justification par la foi et doit faire éclater la mission divine de Paul au-dessus de tout différend. L'apôtre monte à Jérusalem parce qu'il en a reçu l'ordre par révélation, il expose donc aux fidèles et en particulier aux notables (τοῖς δοκοῦσιν) l'Évangile qu'il prêche aux Gentils, c'est-à-dire qu'il les renseigne sur l'esprit de sa propre prédication. Il y a bien eu des hommes, dit-il, qui ont voulu « épier la liberté dont nous jouissons en Jésus-Christ, pour nous réduire en servitude » (1), mais ce sont là de faux frères (ψευδαδέλφοι) ; il ne leur a point cédé.

Les *notables* de Jérusalem l'écoutent, mais ne lui communiquent rien (ἐμοὶ... οὐδὲν προσανέθεντο) (2). Au contraire, ils reconnaissent, probablement aux *signes* qu'il a faits, qu'il est désigné par le Christ comme apôtre des Gentils et Jacques, Pierre et Jean, lui donnent, ainsi qu'à Barnabé, « la main d'association », afin qu'ils aillent tous deux vers les Grecs, pendant qu'eux-mêmes continueront de prêcher aux Juifs. Il n'est point question de lettre rédigée en commun, ni d'aucune autre recommandation, sauf celle de se souvenir des pauvres de Jérusalem.

Malgré l'intérêt qu'il avait à présenter les choses

(1) II, 4 : οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἣν ἔχομεν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν.

(2) Le sens n'est pas clair : la Vulgate traduit par *nihil contulerunt* = n'ont rien opposé, contesté.

sous un jour qui lui fût favorable, j'incline pourtant à donner la préférence, dans l'ensemble, au récit de Paul. En voici les raisons : S'il s'était établi vraiment entre les apôtres cet accord parfait que relatent les *Actes* et qu'authentifie la lettre à l'église d'Antioche, pourquoi Paul ne l'aurait-il pas dit, puisqu'en l'espèce sa thèse triomphait? N'en pouvait-il pas tirer un excellent argument pour émouvoir les Galates, en ce temps là circonvenus et à demi gagnés par les partisans du légalisme. En second lieu, comment expliquer la dispute qui s'élève peu après entre lui et Pierre (*Gal.*, II, 11) sur une question légale ? Comment Jacques aurait-il pris l'attitude intransigeante qu'il lui prête dans la circonstance, si la conférence de Jérusalem avait abouti à une conclusion universaliste ? Pourquoi enfin ces luttes futures dont l'*Épître aux Galates* suffirait à faire la preuve ?

La conclusion du débat que nous laisse entrevoir Paul est infiniment plus probable que toute la conciliation imaginée après coup par le rédacteur des *Actes*, à une époque où la question avait reçu une solution qui pouvait être, en effet, authentifiée par une pièce apocryphe. On ne se mit pas d'accord sur une doctrine, mais on accepta le fait accompli : les légalistes de Jérusalem ne renoncèrent pas à la Loi pour eux et leurs disciples, mais ils renoncèrent à l'imposer aux pauliniens. Il n'y eut pas entente, il y eut partage et cette solution bâtarde ne tarda pas à engendrer de graves conflits.

Peu de temps après la conférence de Jérusalem (52?), Pierre vint à Antioche et, comme il semble y avoir été naturellement incliné, il ne fit point difficulté de « manger avec les Gentils » convertis ; il faut entendre de célébrer avec eux le banquet eucharistique et de prendre le repas qui devait se faire en commun, après la fraction du pain, dans les églises pauliniennes (1). Ce n'est point là ce qu'entendaient les légalistes de Jérusalem ; ils voulaient bien que des Gentils vinssent à la foi, mais ils n'acceptaient pas qu'on les assimilât aux fidèles d'Israël et ils ne se croyaient pas eux-mêmes dispensés de la Loi, qui interdisait de s'asseoir à la table d'un non-circoncis. Des envoyés de Jacques vinrent rappeler Pierre au devoir juif, et il s'inclina ; Barnabé lui-même, quoique sorti de l'hellénisme, l'approuva (*Gal.*, II, 13) et, avec lui, tous les autres Juifs. Paul s'insurgea et probablement fit un éclat. Sa stricte logique posa la conclusion évidente pour lui du rigorisme judaïque : Si la Loi suffit à nous justifier, si toute justice vient d'elle, Jésus est mort pour rien (*Gal.*, II, 21). Paul pouvait dire cela parce qu'il ne concevait plus la vie et la mort du Christ comme leurs témoins directs ; c'est que déjà sa pensée avait fait beaucoup de chemin alors que celle des apôtres, incapable d'échapper à ses impressions premières, demeurait immobile. Puisque

(1) *I Cor.*, XI, 20 et ss.. Voy. l'article *Agape*, dans le *Dict. d'archéol.* de D. Cabrol.

Barnabé lui-même, pourtant éclairé et intelligent, fléchissait devant l'autorité morale du « frère du Seigneur », Paul se sépara de lui. Les *Actes* prétendent (XV, 36) qu'ils cessèrent de s'entendre lorsqu'il s'agit d'organiser une nouvelle mission, parce que Barnabé voulait reprendre comme collaborateur ce Jean dit Marc qui devait les accompagner dans leur premier voyage, et que Paul ne l'acceptait pas, lui reprochant de les avoir abandonnés en cours de route. Il se peut; mais là n'est pas la cause profonde de leur désaccord et *l'Épître aux Galates* (II, 13) ne laisse guère de doutes. Barnabé et Paul allèrent chacun de son côté. Barnabé, avec Jean, s'embarqua pour Chypre; Paul, avec Silas qu'il avait ramené de Jérusalem, se dirigea vers la Cilicie.

V. — Cette seconde mission de l'apôtre put commencer vers la fin de 52, ou le début de 53 et durer jusqu'au courant de 55. Il visita d'abord ses églises de Derbé, de Lystres et d'Iconium, s'adjoignant, à Lystres, Timothée, fils de Grec déjà converti. Il crut à propos de le faire circoncire, pour ne pas indisposer irrémédiablement les Juifs, qui ne lui surent guère de gré de cette concession. Après quoi, il s'en remit à l'Esprit du soin de diriger sa route, dont les étapes lui furent en effet fixées par des visions (*Actes*, XVI, 6, 7, 9). Il va donc, avec ses compagnons, à travers la Phrygie et la Galatie, jusqu'en Mysie, dans l'ancienne Troade. De là, ils

passent en Macédoine. Il leur arrive naturellement des aventures fâcheuses : à Philippes, on les accuse de superstition étrangère (XVI, 21) ; ils sont battus, mis en prison, puis relâchés. A Thessalonique, ils prêchent dans la synagogue ; mais, au bout de trois sabbats, les Juifs récalcitrants se fâchent, organisent une manifestation avec la collaboration des vauriens de la ville, puis accusent les missionnaires d'avoir excité le désordre dans un but politique, afin de substituer leur roi Jésus à César (XVII, 5-8). Ce n'était point un mauvais moyen d'émouvoir les magistrats, qui pourtant acceptèrent caution de quelques notables convertis, et Paul, avec les siens, put se retirer à Bérée. Il semble qu'on l'y écoute dans la synagogue ; mais avant que les choses ne s'y gâtent d'elles-mêmes, comme à l'ordinaire, arrivent des émissaires de la synagogue de Thessalonique et il lui faut fuir vers Athènes précipitamment, laissant en arrière Silas et Timothée (XVI, 10-15). Dans cette ville, l'auteur des *Actes* le met en conférences avec les philosophes épicuriens et stoïciens et lui fait tenir ce fameux discours à l'Aréopage, où il applique au Dieu unique l'inscription « au dieu inconnu », qu'il dit avoir vue sur un autel.

Il est bien regrettable que Paul ne nous dise rien de ce discours, car son authenticité demeure invérifiable. Il ne faut voir en lui, je pense, qu'une composition postérieure, issue du désir de poser le christianisme comme la religion naturelle, celle du Dieu suprême, en face du paganisme mal à l'aise

dans son polythéisme (1). S'il fut prononcé, il n'eut guère de succès (*Actes*, XVII, 32) et n'en pouvait avoir parce qu'il n'enfermait réellement aucune philosophie, aucune spéculation dogmatique capable d'intéresser des Athéniens cultivés ; surtout parce qu'il aboutissait à l'affirmation de la résurrection de Jésus et à celle de la résurrection de toute chair. L'esprit grec était étranger à cette idée et il ne l'acceptera qu'à grand'peine. Si l'auteur du discours a voulu montrer quelle méthode il convenait de suivre pour convaincre les Grecs et quel obstacle principal il fallait renverser dans leur esprit, ses propos répondent bien à ses intentions (2). L'heure de la victoire du christianisme sur l'hellénisme éclairé n'avait pas encore sonné et la moisson de Paul à Athènes fut modeste ; il convertit pourtant, paraît-il, Denys, membre de l'Aréopage et quelques autres.

A Corinthe, où il se rendit ensuite (3), il trouva dans le cosmopolitisme de la ville un meilleur terrain. Il fit connaissance d'un Juif nommé Aquilas, fabricant de tentes comme lui, expulsé de Rome par l'édit de Claude (4), avec sa femme Priscille; il

(1) *Cf.* Renan, *Saint Paul*, p. 198.

(2) A un autre point de vue, il a donné le premier modèle chrétien de cette exégèse par à peu près et sans franchise qui, sous prétexte de conciliation, n'aboutit qu'au malentendu ou à la duperie.

(3) *Actes*, XVIII, 1 et ss..

(4) Suétone, *Claude*, 25.

les convertit sans doute, car rien ne prouve qu'ils fussent chrétiens dès leur exil de Rome (1). Il se logea avec eux et travailla de leur métier en leur compagnie. Chaque jour de sabbat, il allait discourir dans la synagogue ; il aurait pourtant dû renoncer à cette expérience qui tournait toujours mal ; mais, sans doute, croyait-il de son devoir d'y persévérer. Il en fut promptement empêché, malgré quelques recrues encourageantes, parmi lesquelles Crispos, l'*archisynagogos* (XVIII, 8). Exaspéré par les contestations et les blasphèmes des Juifs, il leur déclara qu'il se détournait d'eux, ne prenait point la responsabilité de leur perte et s'adresserait dorénavant aux seuls Gentils (2). Les Juifs, nullement jaloux de payer son indifférence de retour, ne tardèrent pas à essayer d'intéresser à leur rancune le proconsul d'Achaïe, Gallion. Mal leur en prit : le Romain déclara sans ambages que la Loi juive et les disputes qui en pouvaient sortir ne le regardaient pas ; ce qu'entendant, l'assistance grecque, heureuse de l'occasion, rossa d'importance le nouvel *archisynagogos*, Sosthène.

Au cours du séjour d'un an et demi que Paul fit à Corinthe, il écrivit ses premières *Épîtres* connues ; celles qu'il adressa aux Thessaloniciens; la seconde,

(1) Allard, *Hist. des persécutions*, I, p. 23 et Duchesne, *H. A.*, I, p. 54, le soutiennent. Le texte des *Actes* n'en souffle mot.

(2) Il ne prétend excommunier ainsi que les Juifs de Corinthe, car la suite des *Actes* nous le montre argumentant de nouveau dans les synagogues.

encore contestée pour des raisons qui ne semblent pas très décisives, a pu être ultérieurement remaniée ; il faut nous résigner à l'ignorer pour le moment. Au reste, la première suffit à mettre en lumière diverses conséquences de la prédication de Paul, qui se retrouveront ailleurs et nous font comprendre une partie des difficultés de sa tâche. Elles sont, sa justification l'établit, de quatre sortes : *Défiances contre sa personne, suscitées par les judéo-chrétiens* (II, 16). — *Difficultés de moraliser des transfuges du paganisme.* — *Inquiétudes issues de l'incertitude à l'égard de la parousie.* — *Difficultés d'ordre intérieur.* Ses ennemis insinuaient qu'il avait manqué de courage en fuyant devant le danger dans diverses synagogues (II, 2) ; — qu'il prêchait un Évangile de son invention (14), différent de celui des frères de Judée (14), pour en tirer profit ou vaine gloire (4 ; 5 ; 6 ; 9) ; — il était violent (7) et ne se souciait plus des communautés fondées par lui (18).

De tous ces reproches, il se défend avec une indignation sincère autant que légitime. Il recommande (IV) à ses correspondants de se garder des péchés de la chair, de conserver entre eux la paix et la charité, chacun s'occupant de ses affaires et travaillant de ses mains, afin de ne manquer de rien. Sous chacun de ces conseils, nous devinons une défaillance, ou une instruction antérieure mal comprise ; de même que dans l'affirmation énergique de la résurrection des morts (IV, 13, 18) et de la

parousie, qui viendra à un jour inconnu (V, 2). La lettre, toute pratique, se termine par l'incitation à entourer de considération « ceux qui travaillent en vous, vous président dans le Seigneur et vous exhortent » (1). Nous reviendrons sur ces *proïstamenoi* ou *présidents*, quand nous essaierons de nous rendre compte de l'organisation des communautés pauliniennes. Dès maintenant nous sentons quelle peine l'apôtre éprouvait à guider et seulement à maintenir ces groupements artificiels et confus qu'il constituait hâtivement sur sa route.

Vers la fin de 55, Paul dut quitter Corinthe, en compagnie d'Aquilas et de Priscille, qu'il laissa, en passant, à Éphèse. Selon les *Actes* (XVIII, 22), il gagna de là Césarée et s'en fut à Jérusalem pour « saluer l'église ». Malheureusement nous ne savons rien de ce nouveau contact avec ceux dont il avait eu tant à se plaindre. On peut même douter de sa réalité et ne voir dans l'allégation des *Actes* qu'une manifestation du dessein de leur auteur, qui est de marquer le parfait accord entre l'apôtre des Gentils et les apôtres Juifs.

En tous cas, Paul retourna sans tarder à Antioche, centre naturel de ses périgrinations.

VI. — Il ne s'y repose guère, car dès 56 il est reparti. Il visite ses communautés de Galatie et

(1) V, 12 : τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς.

de Phrygie (*Actes*, XVIII, 23); puis, selon la promesse qu'il y avait faite en passant, il se rend à Éphèse. Il n'y avait point encore de chrétiens dans cette ville, à en croire les *Actes* (XIX, 1), mais seulement une douzaine d'hommes baptisés du baptême de Jean, que son disciple Apollos leur avait conféré avant d'être gagné à la foi, dans Éphèse même, par Aquilas (*Actes*, XVIII, 26) et de passer à Corinthe. Paul les instruit, les baptise, leur impose les mains et commence à prêcher dans la synagogue. Trois mois durant, chaque sabbat, il y parle. Au bout de ce temps, il comprend qu'il y a fait toutes les recrues qu'il pouvait faire ; avec elles il abandonne les Juifs endurcis et va enseigner chaque jour dans le local d'une école appartenant à un certain Tyrannos. Il y demeure deux ans, multipliant les *signes* extraordinaires, tant et si bien que maints sorciers du pays, trouvant en lui leur maître, brûlent leurs grimoires et croient (1).

Il allait passer en Macédoine quand survint un incident grave et gros de menaces pour l'avenir. L'Artémis d'Éphèse était l'objet d'un culte très actif et elle faisait vivre tout un peuple d'ouvriers, notamment des ciseleurs, qui fabriquaient des réductions de son temple vénéré. Ils s'émurent du danger que la prédication de Paul faisait courir à leur commerce et un gros trouble s'en suivit, au cours duquel les mécontents mirent la main sur deux compagnons

(1) *Actes*, XIX, 19.

de l'apôtre et s'en furent tenir au théâtre une assemblée très confuse. Paul voulait y aller ; ses disciples et des *Asiarques* (1) de ses amis parvinrent à l'en empêcher. Cependant tous les mécontents crient « Vive l'Artémis d'Éphèse » ! (28 : Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων). Le *grammateus* (2) les apaise enfin, en les invitant à déposer une plainte régulière et surtout en leur faisant pressentir que l'Empereur sera fort irrité d'une manifestation aussi désordonnée que peu justifiable. L'émotion calmée, Paul put partir pour la Macédoine ; il se tirait sans dommage de l'aventure, mais il venait de voir surgir une des vives résistances que la propagande chrétienne rencontrera : celle des hommes qui vivaient des dieux.

Ce fut probablement durant son séjour à Éphèse que Paul écrivit sa lettre aux *Galates* et la *Première aux Corinthiens*, au courant de l'année 56.

La première nous permet d'entrevoir la suite du dissentiment mal réglé à la conférence de Jérusalem. Des judéo-chrétiens s'étaient répandus dans les églises fondées par Paul en Galatie, leur prêchant *un autre Évangile* (I, 6), c'est-à-dire leur fixant d'autres conditions de salut que celles que l'apôtre leur avait indiquées. En d'autres termes, ils préten-

(1) Au sens propre, les *Asiarques* étaient des personnes toujours choisies dans les familles opulentes et chargées de faire célébrer les jeux de la province d'Asie ; il faut sans doute entendre ici : *grands personnages de la ville.*

(2) Le *grammateus*, c'est-à-dire le secrétaire du sénat local (?).

daient exiger d'eux l'entrée préalable dans le judaïsme, l'observance de la Loi, la circoncision. Les pauliniens se laissent ébranler (III, 1). Leur maître indigné leur reproche leur folie et, dans une déclaration véhémente, rompt nettement avec la pratique juive. Son argumentation peut se résumer en quelques formules : II, 21 : Si la justice vient de la Loi (διὰ νόμου) le Christ est mort en vain (δώρεαν ἀπέθανεν). — III, 11 et 12: Que dans la Loi, personne ne trouve sa justification devant Dieu, cela est clair, car il est dit que le juste aura la vie de la foi (1). Or la Loi n'est point *de* la foi (ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν τῆς πίστεως) ; c'est-à-dire ne vient point d'elle. — III, 23-28 : La Loi nous enfermait sous sa garde avant l'avènement *de* la foi, mais maintenant la foi est venue ; la Loi ne nous régit plus (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν). Il n'y a plus ni Juifs ni Gentils, pas plus qu'il n'y a des esclaves et des hommes libres, des hommes et des femmes ; tous sont *un* en Jésus-Christ (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ). — VI, 15 : Il ne sert de rien d'être circoncis ou non, il faut être une *nouvelle création* (καινὴ κτίσις).

On a remarqué avec raison que l'argumentatiou de Paul dans cette *Épître* capitale demeure toute imprégnée de rabbinisme, mais sa pensée est émancipée de la synagogue. Si l'esprit qui l'inspire triomphe, et, dans les limites où nous le voyons

(1) Réminiscence du prophète *Habacuc*, II, 4.

s'enfermer, il ne peut pas ne pas triompher, c'en est fait de la primitive confusion du christianisme et du judaïsme ; c'en est fait de l'illusion des judéo-chrétiens de Jérusalem qui ont cru pouvoir restreindre aux clients d'Israël l'extension de la foi ; la volonté même de Jésus est dépassée.

Non moins instructive que l'*Épître aux Galates*, quoique fort différente, est la longue lettre dite *Première aux Corinthiens*.

Corinthe, ville cosmopolite, renfermait une population mêlée et, à lire l'*Épître* de Paul, il semble vraisemblable que la communauté établie par lui, avait emprunté ses éléments à toutes les classes. On y voyait des Juifs et des Grecs, des hommes instruits et des ignorants, des gens à l'aise et des pauvres, des hommes libres et des esclaves ; et ce mélange, où dominaient, bien entendu, les fidèles sans culture et sans fortune, ne trouvait pas facilement son équilibre (1). Il n'existait pas encore au-dessus de lui de véritable gouvernement et pourtant le besoin d'une autorité ferme s'y faisait sentir. A travers la lettre de l'apôtre, nous devinons des désordres intérieurs qui tiennent à de vieux usages des païens entrés dans la foi : péchés de la chair, surtout, qui vont jusqu'à l'inceste et ne paraissent pas trop scandaliser les frères (V, 1-7) ; habitudes de ripaille, qui tranforment l'agape en festin, où ceux qui n'ont rien apporté regardent

(1) I, 18-22 ; 26 ; VII, 21 ; XI, 21-22.

manger les autres (XI, 20, 22) et demeurent à jeun.

Il semble encore que les dons de l'Esprit se répandent inconsidérément sur les femmes aussi bien que sur les hommes et que les unes et les autres prophétisent, prêchent, s'abandonnent à la glossolalie, chantent, d'une manière inquiétante dans la forme comme dans le fond (XI, 6; XIV, 26; 35). Des gens si excités sont prêts à tous les changements. Les uns, Juifs, ou anciens judaïsants, gardent au cœur une tendresse pour les pratiques juives et peut-être pour l'exclusivisme légaliste. Il est probable qu'à Corinthe, comme dans les autres communautés établies par Paul, des émissaires judéo-chrétiens, venus derrière l'apôtre pour le combattre, ont gagné quelques partisans : un groupe dans l'église se dit *de Céphas* (I, 12). D'autres ont été enthousiasmés par Apollos, d'abord disciple de Jean-Baptiste et converti à Éphèse par Aquilas et Priscille. Cet Alexandrin, probablement philonien, en tous cas éloquent et savant dans les Écritures (*Actes*, XVIII, 24-28), a donné à Corinthe un enseignement plus élevé que celui de Paul : ceux qu'il a convertis, d'autres mêmes qu'il a fortifiés ou élevés dans la foi, marquent leur dédain pour la *doctrine du lait* — c'est-à-dire appropriée aux petits enfants — que l'apôtre leur a offerte et ils se proclament d'*Apollos* (*I Cor.*, III, 2-4). D'autres encore font mieux : ils semblent rejeter tout intermédiaire et se disent fièrement *du Christ*; nous ne savons trop, d'ailleurs, ce que cela veut dire. Sont-ce des inspirés qui

reçoivent comme Paul lui-même leurs instructions du Christ? Ou déjà des *gnostiques,* interprétant à leur manière, la vie et la mort de Jésus? Ou des disciples directs, ou issus indirectement de Jésus, par Jacques ou quelqu'autre frère du Seigneur? Nous l'ignorons. Enfin Paul conserve des fidèles zélés qui, naturellement, s'avouent *de Paul.*

Il ne semble pas que ces quatre factions en soient venues à une rupture ouverte, mais de vives dissensions s'élèvent entre elles, comme entre des partis adverses d'une même cité (III, 3). Nous touchons là du doigt la crise qui, à des degrés divers, se produira partout et engendrera l'autorité ecclésiastique dans les communautés chrétiennes. Paul ne voit encore d'autre remède que de rejeter dans l'ombre les questions de personnes et de placer au-dessus d'elles la puissance et la gloire de Dieu, dont Céphas et Apollos, aussi bien que lui-même, ne sont que les ministres et que de proclamer Jésus-Christ fondement véritable et unique de toute prédication faite en son nom (III, 5-16).

Ce conseil plein d'élévation, mais un peu naïf, ne saurait suffire à établir l'entente durable dans l'église troublée. D'autre part, la vie de chaque jour dans une ville comme Corinthe, pose une foule de questions difficiles à trancher au gré de tout le monde et que n'ont pu prévoir ni le Maître ni ses premiers disciples. Faut-il ou non se marier? Et si après le mariage l'un des deux conjoints est touché par la grâce et l'autre non, l'union doit-elle être rompue?

L'un des deux peut-il conserver la chasteté sans l'assentiment de l'autre (VII, 2 et ss.)? Et encore, quel parti prendre à l'égard des viandes offertes en sacrifice ou consacrées aux dieux? On les distribue quelquefois, on les vend aussi, à bon compte, et les petites gens, qui forment la majorité dans la communauté de Corinthe, n'ont guère le moyen de dédaigner ce mode économique d'approvisionnement. Les viandes du marché elles-mêmes peuvent être de provenance suspecte. Pour des Juifs la question ne se posait pas, car ils avaient leurs boucheries qui leur livraient la chair d'animaux immolés selon les rites et parfaitement pure ; mais les chrétiens échappés du paganisme doivent-ils prendre les mêmes précautions (VIII, 1 et ss.)? D'autre part, la foi exclue-t-elle tout rapport familier avec les amis de la veille, restés dans l'erreur idolatrique (X, 27)? Enfin l'agape eucharistique, l'usage des dons de l'Esprit, notamment du don des langues, la foi en la résurrection, l'attente de la parousie ouvrent plus d'une question (XI-XVI) et les Corinthiens ont demandé sur toutes une consultation à Paul. Il leur répond de son mieux, en leur indiquant la solution sage, les encourage, les redresse et leur promet de les aller bientôt visiter.

La *Première aux Corinthiens* est un des documents les plus vivants et les plus suggestifs que nous possédions sur le premier christianisme ; aucun ne nous permet de jeter un coup d'œil plus direct sur les difficultés que traversent à leurs débuts les communautés établies en terre grecque. Nous

reviendrons sur les doctrines que supposent les prescriptions qu'elle enferme.

Vers la Pentecôte de l'année 56, Paul dut passer d'Éphèse en Macédoine, d'où il écrivit (57 ?) sa *Seconde aux Corinthiens*, pour démontrer définitivement sa qualité apostolique à ceux des fidèles dont des attaques persistantes ébranlaient encore la confiance. Il voulait de plus recommander aux Corinthiens de faire une collecte pour les pauvres de Jérusalem. De Macédoine aussi, il écrivit son *Épître aux Romains*, mais probablement l'année suivante, en 58. Entre temps, il était allé à Corinthe et dans les communautés de Grèce, employant trois mois à ce voyage, où il avait rencontré à chaque pas des embûches des Juifs, suffisantes pour l'empêcher de regagner la Syrie directement par mer (*Actes*, XX, 2-3). Il se peut d'ailleurs que l'*Épître aux Romains* ait été écrite de Corinthe. On a mis en doute l'exactitude de son adresse parce que certains manuscrits ne nomment pas Rome, qui paraît dans d'autres (1, 7 et 15) et aussi parce que, dit-on, les Romains n'étaient pas pauliniens. Aujourd'hui, les plus grosses autorités penchent pour donner raison à la tradition. En tout état de cause, l'*Épître* soulève la question des origines de l'église de Rome, que nous examinerons plus loin ; nous retrouverons aussi ses affirmations théologiques, qui tiennent une place de première importance dans la doctrine de l'apôtre.

Paul, ayant achevé le travail qu'il s'était imposé, résolut de revenir à Jérusalem. Il partit donc de

Macédoine et, par Troas, Asson, Mitylène, Samos, Milet, où il fait venir les *presbytres* de l'église d'Éphèse (1) pour leur donner ses instructions, il gagne Tyr et Césarée, il arrive dans la ville Sainte pour la Pentecôte de 58.

VII. — C'est aux *Actes* seuls qu'il nous faut demander la suite de notre récit. Dès Césarée, ceux des amis de Paul qui connaissaient l'état d'esprit des Juifs légalistes à Jérusalem, l'engageaient à ne pas monter vers la ville (XXI, 12); avec son invincible obstination il passa outre et, dès son arrivée, s'en fut voir Jacques et les anciens de l'église, et les mit au courant de ses travaux. L'auteur des *Actes* prétend qu'ils s'en réjouirent. Peut-être ; mais ils durent aussi relever dans les procédés de Paul quelques imprudences; ils lui firent, au moins, remarquer que beaucoup de Juifs venus à la foi restaient zélés pour la Loi et ne verraient point d'un bon œil l'apôtre qui, disait-on, enseignait aux Juifs de la dispersion l'inutilité du ritualisme. Afin de les rassurer, il devait leur prouver sa qualité de bon Juif : se purifier selon les rites, paraître au temple entre quatre fidèles ayant fait vœu de naziréat (2). Paul y consentit ; le désir de la paix et de la conciliation

(1) τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας (*Actes*, XX, 17).

(2) Le nazir ou nazaréen est un homme qui a fait un vœu temporaire ou définitif, comportant d'ordinaire des abstinences ascétiques.

dut le décider à se soumettre à des cérémonies auxquelles il ne devait plus guère attacher d'importance.

Il allait achever sa purification dans le Temple, lorsque des Juifs d'Asie l'aperçurent. Venus évidemment pour la fête de la Pentecôte, ils savaient à quoi s'en tenir sur lui et sur sa vénération à l'égard des pratiques légales ; certains l'avaient sans doute entendu dans leurs synagogues. Ils le désignèrent tout haut comme un contempteur de la Loi. Au fond ils n'avaient pas tort, mais, de bonne foi, semble-t-il (XXI, 29), ils le chargèrent d'une accusation calomnieuse. Ils prétendirent qu'il avait introduit dans le Temple un Grec, Trophyme d'Ephèse, vu en sa compagnie dans Jérusalem. Aussitôt, gros tumulte : les Juifs se jettent sur lui et le poussent hors du Temple ; ils vont l'assommer, quand accourt l'officier commandant la tour Antonia, avec une troupe de soldats. Incapable de rien comprendre au milieu des cris de ces furieux, mais persuadé qu'il découvrirait en Paul un agitateur bon à garder, peut-être cet Égyptien qui avait récemment troublé le pays, il le saisit. Avant que de le laisser enfermer, l'auteur des *Actes* lui fait prononcer, du haut des marches de la forteresse, un discours explicatif, interrompu par les vociférations des Juifs, quand il vient à parler de la mission que Jésus lui a confiée auprès des Gentils (XXII, 21-22). L'officier romain va ordonner de le passer par les verges pour lui arracher quelques éclaircissements,

quand il se réclame de sa qualité de citoyen romain ; on se contente donc de le confronter avec le sanhédrin (XXIII, 21-22).

Si les propos que les *Actes* lui prêtent sont exacts, il se montra alors presque trop adroit : il évita de prononcer le nom de Jésus, mais, sachant le sanhédrin composé de sadducéens et de pharisiens, qui ne s'aimaient guère et ne s'entendaient pas, par exemple, sur la résurrection des morts, il proclama sa qualité de pharisien, fils de pharisien et prétendit que ses espérances relatives à la résurrection l'avaient seules fait poursuivre. L'effet attendu se produisit aussitôt : les pharisiens déclarèrent qu'ils ne voyaient rien à reprendre en lui ; les sadducéens répliquèrent, et le tribun romain ne put que faire enlever l'inculpé du milieu des deux partis en pleine dispute.

Cependant ils se calmèrent et leur haine pour Paul se ranima. Il paraît même que quelques zélotes, une quarantaine (XXIII, 13), firent vœu de le tuer pendant qu'on le ramènerait au sanhédrin. Le tribun romain informé du complot par le propre neveu de l'apôtre, le fit conduire sous bonne escorte à Césarée, où résidait le gouverneur Félix. Celui-ci l'enferma dans le palais d'Hérode, en attendant ses accusateurs, qui, d'ailleurs, arrivèrent quelques jours après ; au grand prêtre Ananias s'étaient joints plusieurs membres du sanhédrin et un avocat nommé Tertullos. L'accusation se réduisit à affirmer que Paul, véritable peste publique

(λοιμόν), avait excité des séditions parmi les Juifs et dans le monde entier, et qu'il fallait voir en lui le chef de la secte des Nazaréens.

Il semble qu'il se soit encore défendu trop habilement et sans dire toute la vérité ; mais il faut avouer qu'il y a lieu de se méfier beaucoup ici des *Actes*, qui, sans doute, ne veulent pas mal parler de la Loi. Arrivé, dit-il, à Jérusalem depuis seulement douze jours, personne ne l'a vu disputant dans le Temple, ni attroupant le peuple dans les synagogues ou dans la ville ; il croit tout ce que contiennent la Loi et les Prophètes ; il n'est venu à Jérusalem, comme il le fait depuis plusieurs années, que pour apporter des aumônes et des offrandes à sa race (?) (εἰς τὸ ἔθνος μου). On ne l'a vu dans le Temple que purifié et il n'y causait aucun désordre. Là ses ennemis l'ont assailli, au lieu de l'accuser régulièrement s'ils avaient quelque chose à lui reprocher ; le sanhédrin n'a rien trouvé à reprendre en lui, à moins que ce ne fût son espérance de la résurrection. Fort perplexe, Félix remit l'affaire jusqu'après audition du tribun Lysias. De délai en délai, il tint Paul deux ans dans une captivité sans rigueur et s'entretenait souvent avec lui de la foi en Jésus-Christ (1). Au bout de ce temps, il eut pour successeur Portius Festus qui, désireux de faire

(1) Suivant les *Actes*, XXIV, 26, il espérait que Paul lui achèterait sa mise en liberté.

plaisir aux Juifs, garda aussi l'apôtre, et bientôt l'affaire s'engagea de nouveau à Césarée devant lui et dans les mêmes termes.

Il est pourtant probable que, cette fois, le nom et le rôle de Jésus intervinrent dans le débat (*Actes*, XXV, 19); Paul protestait toujours qu'il n'avait rien fait ni contre le Temple, ni contre la Loi, ni contre César. Eut-il l'impression que Festus l'abandonnerait à ses ennemis (il lui offrait de l'aller juger à Jérusalem), ou eut-il le désir d'en finir avec cette existence sans cesse tourmentée ? Il en appela à César. L'auteur des *Actes* lui prête encore un discours justificatif, qui est en même temps un sermon pour la foi, devant Hérode Agrippa II ; puis, à l'automne de l'année 60, on l'embarqua pour Rome où il arriva après un voyage pénible, probablement au printemps de 61.

Ses lettres à *Philémon*, aux *Colossiens* et aux *Éphésiens*, si on admet leur authenticité, se placent durant sa captivité à Césarée ; la lettre *aux Philippiens* sera écrite de Rome en 62 ou 63.

La captivité de l'apôtre dans la Ville, fut douce ; un soldat l'accompagnait partout, mais sans doute il allait où il lui plaisait (*Actes*, XXVIII, 16). Tout de suite il provoqua une réunion des principaux Juifs. Avec cet entêtement indomptable qu'il tenait de sa race et de son éducation rabbinique, il entreprit de leur exposer son affaire. Ils n'étaient point prévenus contre lui, n'ayant pas reçu de lettres de Jérusalem ; ils ne firent donc point difficulté de

l'entendre et écoutèrent à plusieurs reprises ses explications. Finalement nous voyons se renouveler la scène tant de fois répétée. Paul a développé son credo ; les uns sont persuadés, les autres pas ; on se dispute et l'apôtre, abrité derrière Ésaïe, déclare aux récalcitrants qu'ils ont des oreilles pour ne pas entendre, des yeux pour ne pas voir et il conclut (*Actes*, XXVIII, 28) : « Sachez donc que c'est aux Gentils qu'est envoyé ce salut de Dieu et qu'eux l'écouteront » ! On peut croire qu'il se tourna vers la toute petite communauté chrétienne de Rome et l'étendit de son mieux. Si le récit de la dispute avec les Juifs est véridique, il ne pouvait pas y avoir encore beaucoup de chrétiens dans la Ville. Comment supposer autrement que les Juifs en question ignorent à ce point la foi chrétienne ?

L'auteur des *Actes* nous dit que Paul loua une maison et qu'il l'habita deux ans pleins, y recevant qui il voulait et prêchant en toute liberté. Sans doute ses églises l'aidaient à vivre (1). Quelques traits épars dans l'*Épître aux Philippiens*, nous laissent entrevoir qu'il retrouva parmi les chrétiens de Rome les ennemis — probablement des judéo-chrétiens — qui l'avaient toujours et partout poursuivi (I, 15-17) et que sa prédication fit quelque bruit dans la ville en dehors du monde judaïsant ou des petites gens. Les liens qu'il porte, nous dit-il (I, 13), à cause de Jésus-

(1) *Philip.*, II, 25 ; IV, 18.

Christ, ont été rendus illustres dans le prétoire et partout ailleurs (1).

A partir de la fin du récit des *Actes* (année 63), Paul disparaît de l'histoire. On a inutilement entassé les hypothèses pour essayer d'éclairer les derniers temps de sa vie, nous n'avons plus sur eux que des *on dits* sans autorité. En fait, nous nous trouvons en présence de deux traditions que la légende accorde en les mettant bout à bout.

Selon l'une, Paul aurait fini par comparaître devant le tribunal impérial et aurait été acquitté; c'est assez probable, car on ne voit pas trop ce qu'on lui pouvait reprocher au point de vue romain. N'alla-t-il pas alors en Espagne? (2) Dans l'état actuel de notre documentation, la question est insoluble. Nous pouvons croire qu'il avait l'intention de s'y rendre; il le dit formellement dans l'*Épître aux Romains* (XV, 24). Deux textes *postérieurs* affirment qu'il a mis son projet à exécution : Suivant Clément Romain (*I Cor.*, V, 7) Paul enseigna la justice à tout l'univers et se rendit *aux extrémités de l'Occident* (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών); on s'accorde généralement à penser qu'il s'agit de l'Espagne. Cette interprétation est confirmée par un fragment du *canon de Muratori*, qui nous parle du départ de Paul de Rome pour l'Espagne (*Profec-*

(1) ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν.

(2) D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1905, in-12°, p. 25 et s., a réuni les textes et les a sagement discutés.

tionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis). Le voyage en lui-même ne paraît pas impossible, mais il faut le supposer très court, si on veut l'accorder avec la tradition de la mort de l'apôtre à Rome. Il aurait péri en même temps que Pierre, au cours des poursuites engagées par Néron contre les frères, au mois d'août 64, après l'incendie de la Ville.

Si Paul se trouvait à Rome à ce moment-là, il n'est pas surprenant qu'on l'ait impliqué dans des poursuites où certains historiens ont entrevu la main des Juifs et l'influence de Poppée, qui avait des attaches avec la synagogue. Le contraire ne se comprendrait même pas, mais, par malheur, nous ignorons s'il y était. Les témoignages invoqués en faveur de la tradition compliquent encore la question, parce qu'ils unissent Paul à Pierre dans la mort : pendant que l'apôtre des Gentils, citoyen romain, est frappé par la hache, celui de la circoncision meurt sur la croix, la tête en bas. Il ne faut pas attacher d'importance à la légende qui les fait périr le même jour, mais le fait même de ce double supplice, qu'en penser ? C'est là une très grosse question, puisqu'elle revient à accepter ou à rejeter la présence de Pierre à Rome, laquelle n'est attestée que par sa mort, avec quelque apparence de certitude. On ne peut douter que dans la deuxième moitié du second siècle, le séjour et la mort de Pierre à Rome, ne fassent plus question ; les chrétiens y croient avec fermeté ; mais ce consentement univer-

sel, trop postérieur aux faits, ne saurait peser sur notre opinion, encore qu'il trouve son expression chez Denys de Corinthe, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène.

En somme, nous ne pouvons nous fonder que sur trois textes anciens : la *Prima Petri*, l'*Épître aux Romains* d'Ignace et un passage de la *Première aux Corinthiens*, de Clément Romain.

L'authenticité de la *Prima Petri* n'est guère plus soutenable (1), mais du moment qu'elle se place sous le nom de l'apôtre Pierre, il paraît invraisemblable qu'elle se prétende écrite d'un endroit où il n'a pas séjourné. Or, dit-on, elle est datée de Rome, ou plutôt de Babylone (V, 13) ; mais l'*Apocalypse* a rendu ordinaire l'assimilation de Rome persécutrice à la ville ennemie d'Israël. Cependant il n'est pas matériellement sûr que cette assimilation s'impose ici et on l'a mise en doute souvent. Il n'est guère probable assurément que Pierre ait évangélisé la vraie Babylone et que les idées pauliniennes qui éclatent dans la lettre aient dès ce temps pénétré jusqu'à l'Euphrate. Un doute subsiste pourtant.

Le texte d'Ignace (*Ad Rom.*, IV, 3), soulève d'abord une question préjudicielle. Tout le monde n'admet pas l'authenticité de la correspondance d'Ignace, même de la suite des sept épîtres que l'on considère d'ordinaire comme sorties réellement de

(1) Nous examinerons ce document plus complètement dans le chapitre sur les *Origines de l'église de Rome*.

sa plume. En second lieu, le texte invoqué, pris en lui-même, peut ne pas sembler décisif. Voici en effet, comment il se présente : L'auteur supplie les Romains de ne pas essayer de détourner de lui le martyre qu'il va chercher à Rome : « Ce n'est pas au même titre que Pierre et Paul que je vous prescris cela ; ils étaient apôtres et moi je suis condamné ; ils étaient libres, et moi jusqu'ici je suis esclave ». On dit : puisqu'Ignace écrit aux Romains et qu'il met en avant la double autorité de Pierre et de Paul à leur égard, c'est que ces deux apôtres ont vécu à Rome et y ont joué un rôle notable. Peut-être, mais seulement peut-être, car si nous n'avions que le texte en question, nous n'en oserions pas tirer tout cela ; nous en conclurions que Pierre et Paul jouissaient d'un prestige particulier aux yeux d'Ignace. A la rigueur l'*Épître aux Romains* de Paul suffirait pour expliquer la phrase en ce qu'elle intéresse Paul.

Plus probant serait le témoignage de la *Première aux Corinthiens* de Clément Romain (V, 4), parce que ce Père a vécu à Rome assez près des événements en cause pour en posséder une connaissance exacte (1). Voici ce qu'il nous donne : « ... Pierre qui, par l'injuste envie, a supporté de durs travaux, non pas une fois ou deux, mais maintes fois, et ainsi a subi le martyre et est dans le lieu de gloire qui lui

(1) L'*Épître aux Corinthiens* serait de 93-95 ou d'une ou deux années après, selon Harnack.

était dû ». Il faut de la bonne volonté pour voir dans cette phrase une désignation quelconque de Rome ; mais le texte ajoute aussitôt (V, 4, 7) : « L'envie et l'esprit contentieux ont donné à Paul le prix de sa patience .... lui qui enseigna la justice à l'univers entier, qui vint jusqu'aux termes de l'Occident et subit le martyre devant les magistrats (ἐπὶ τῶν ἡγουμένων) ; ainsi il quitta le monde et passa dans un lieu saint... ». Ce n'est pas encore clair, mais on croit pouvoir affirmer qu'il s'agit, pour Pierre comme pour Paul, d'un martyre subi à Rome, sur les lignes qui suivent : (VI, 1) « A ces hommes qui ont mené une vie si sainte a été agrégée une multitude d'élus qui, par leurs multiples supplices et leurs tourments, qu'ils ont souffert du fait de l'envie (δἰα ζῆλος), ont dressé un exemple excellent parmi nous (ἐν ἡμῖν) ». Tout ce qui suit est une allusion claire aux souffrances endurées par les chrétiens à Rome, sous Néron, mais ne paraît nécessairement lié avec ce qui précède que si on fixe le sens de *parmi nous* ; or ces mots peuvent être pris au sens restreint et particulier et signifier *à Rome*, ou au sens général, c'est-à-dire *parmi nous*, *chrétiens*. Il serait audacieux de trancher (1). On croit voir aussi une indication d'un supplice devant Néron dans ce « devant les magistrats (ἐπὶ τῶν ἡγουμένων) ». Je crois avec peine que

(1) M. J. Réville remarque justement que dans *I Cor.*, LV, 2, Clément emploie ἐν ἡμῖν pour désigner les chrétiens par opposition aux païens.

Clément n'ait rien trouvé de plus précis à dire si sa mémoire gardait des souvenirs nets et authentiques.

Ainsi pas un seul des textes invoqués n'est en soi probant : ils se soutiennent l'un l'autre, si l'on veut ; mais chacun, pris à part, reste faible. Il est inutile de critiquer les témoignages ultérieurs, comme de tenir un compte sérieux de ce que nous rapporte Eusèbe (*H.E.*, II, 25, 7) sur le témoignage de Gaïus, qui vivait au temps de Zéphyrin, c'est-à-dire à la fin du IIe siècle ; à cette époque, on aurait montré à Rome les trophées (τὰ τρόπαια) des apôtres ; on entend leurs tombeaux. Ce sont là propos trop vagues et d'origine trop incertaine pour emporter notre conviction. Le silence des *Actes* me paraît, d'autre part, très éloquent. Ils ne disent pas que Pierre se rend à Rome, alors qu'ils se montrent si préoccupés de marquer le parallélisme de ses actions avec celles de Paul ; ils ne disent pas non plus que Paul meurt dans la Ville. Ne serait-ce pas qu'au temps de leur rédaction on ne connaissait pas encore cette tradition ; que leur auteur lui-même ne savait pas ce que les deux apôtres étaient devenus ?

La prudence conseille donc d'avouer qu'après le moment où il disparaît des *Actes*, nous ignorons ce qu'il advint de Pierre, et que nous ne sommes pas mieux renseignés sur Paul. Il ne faut voir dans la légende de leur mort commune qu'une figuration heureuse d'un fait certain : le dissentiment qu'ils avaient personnifié durant leur vie, s'est fondu dans l'unité ecclésiastique, accomplie à Rome.

CHAPITRE IX

LA DOCTRINE ET LES ÉGLISES DE PAUL.

I. Paul est l'ouvrier de l'avenir. — Il a évolué. — Principe de son Évangile : la révélation. — II. Christologie. — Le Christ céleste. — Exaltation vers Dieu. — Le Christ historique disparaît sous la métaphysique. — III. Sotériologie. — La rédemption. — Le salut et la vie. — Eschatologie. — La conquête du Royaume. — La justification par la foi. — La prédestination. — L'Église. — IV. Situation des églises de Paul en terre païenne. — Opinion sur le paganisme et les païens. — Mesures pour éviter les contacts fâcheux. — La question du mariage. — V. Organisation des églises de Paul. — Où sont-elles établies ? — Dans quel milieu ? — Nombre des fidèles. — Etat de trouble et d'anarchie. — L'ecclésia. — Ses rapports avec la synagogue et les associations du paganisme. — Exemple de l'église de Corinthe. — Fonctionnaires divers : proïstamenoi, diacres, épiscopes. — Les presbytres du Discours de Milet dans les *Actes*. — Pas de clergé. — Pourquoi cette situation change. — VI. Témoignage des *Pastorales*. — Marche vers l'organisation. — N'est-ce pas un idéal? — VII. L'influence de Paul et du paulinisme. — Conclusion.

I. — Dans sa vie agitée et tout héroïque, Paul avait jeté les fondements de la grandeur chrétienne ; il en avait été l'ouvrier actif et fécond bien autrement que les apôtres de Jérusalem. Peut-être cependant l'absence de renseignements sur eux nous ferait-elle commettre une injustice à leur égard, pendant que la documentation relativement abondante sur Paul

nous pousserait à grandir son rôle, si nous ne considérions que sa vie ; mais, à côté de ses actes, il y a sa doctrine, les idées qu'il a répandues et qui ont préparé l'avenir. Nous en avons déjà rencontré quelques-unes ; nous allons essayer de fixer les traits principaux de leur ensemble. Remarquons d'abord que l'apôtre n'a pas atteint du premier coup la perfection de ses opinions, et qu'il y a lieu de ne pas s'étonner d'une certaine progression dans son enseignement, plutôt que d'y chercher des raisons de contester un certain nombre de ses lettres (1).

Bien qu'il ait toujours mis en avant des révélations pour justifier ses idées, il est évident pour nous qu'elles sont sorties de sa réflexion, des combinaisons plus ou moins conscientes qui se sont faites en lui, souvent des réflexes de circonstances extérieures (2). Il se peut qu'il ait reçu d'Ananias de Damas qui le baptisa, ensuite de Pierre et de Jean, des renseignements précis sur Jésus, mais il ne le dit nulle part et ce n'est jamais sur eux qu'il a fondé sa prédication (3). Ainsi que le remarque

---

(1) Se reporter aux indications bibliographiques du précédent chapitre.

(2) Sabatier, L'*Apôtre Paul*, Introd., p. XI et p. 32.

(3) M. Goguel, L'*Apôtre Paul*, p. 371, ne croit pas que les éléments proprement juifs aient une grande importance dans la théologie de Paul ; mais son esprit a été formé par le pharisaïsme : c'est là un point capital. L'auteur admettrait quelques influences sur l'apôtre de certaines idées grecques relatives aux mystères, mais impossibles à préciser.

Sabatier (1) le principe de son Évangile nous est donné par sa conversion même. Il nous le dit : « Il plut à Dieu de révéler son fils en moi *(Gal.*, I, 16) ; Jésus-Christ est ma vie (*Philip.*, I, 21) ; je suis crucifié avec le Christ ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi (*Gal.*, II, 20) ». Eût-il bien connu l'enseignement direct de Jésus qu'il ne s'y fût certainement tenu qu'à grand'peine, car cet enseignement tout en nuances et où il n'y a d'extrême que l'amour de la paix et de la charité, ne s'accordait qu'imparfaitement par nature avec l'esprit de Paul, entier, absolu, épris de raisonnement et de logique, foncièrement intolérant, enfin l'esprit d'un pharisien dont la foi s'est orientée dans un autre sens que celle de ses maîtres, mais n'a pas changé d'allures (2).

II. — Le point d'aboutissement de la doctrine de Paul au regard de Jésus se trouve dans l'*Épître aux Philippiens* (II, 5-11) : « Qu'en vous soient les sentiments qui étaient en Christ, — lequel existant en forme de Dieu (3) n'a point cru une usurpation d'être égal à Dieu ; — mais il s'anéantit lui-même, prenant la forme de l'esclave, étant fait

(1) *L'Apôtre Paul*, p. 55.

(2) Ibid., pp. 36-37.

(3) ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Le sens est obscur. La Vulgate traduit : qui cum in forma Dei esset. Il faut probablement entendre : forme = image. Sur cette expression l'*image de Dieu* (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), voy. *II Cor.*, IV, 4 ; *Coloss.*, I, 15.

(devenu) à la ressemblance d'un homme; — et ayant paru sous le vêtement d'un homme, il s'est diminué lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, la mort sur la croix. — C'est pourquoi Dieu l'a élevé à lui et lui a donné un nom au-dessus de tout nom. — Afin qu'au nom de Jésus tout plie le genou de ce qui est dans les cieux et sur la terre et sous la terre — et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père ».

Cette déclaration n'est assurément pas limpide pour nous, et nous pouvons tout de suite mesurer la distance entre sa métaphysique théologique et les si simples affirmations que le Livre des *Actes* met dans la bouche de Pierre. Que reste-t-il du Jésus vivant et vrai sous ces formules issues de la *révélation directe*? Voici plus au clair, et selon l'ensemble de ses lettres, ce que Paul pense de lui : Jésus est le Messie ; en lui ont été accomplies les promesses faites jadis par Dieu (1) à Abraham (*Gal.*, III, 16 et suivant). C'est un homme sans doute, car il est né d'une femme (*Gal.*, IV, 4) et de la race de David, selon la chair (*Rom.*, I, 3) ; mais ce n'est tout de même pas un homme comme les autres. *C'est le second Adam*: le premier avait été créé

(1) Naturellement le Dieu de Paul est le Dieu juif, qui a fait alliance avec Israël pour lui confier le dépôt des promesses (*Rom.*, III, 2 ; IX, 45) enfermées dans la Bible qui, à ce point de vue, garde l'autorité d'une révélation (*I Cor.*, XV, 4 ; *Gal.*, III, 8 ; et Sabatier, *Apôtre Paul*, p. 32).

dans une âme vivante, tandis que le second l'a été dans l'Esprit qui donne la vie; le premier était terrestre (ἐκ γῆς), étant fait de terre, le second est céleste (ἐξ οὐρανοῦ) et l'Esprit lui-même forme sa substance (1).

Nous, hommes, avons porté en nous l'image de notre ancêtre terrestre; nous porterons de même celle de notre nouvel Adam céleste (*I Cor.*, XV, 45; 49). Cet Adam là n'a pas connu le péché (*II Cor.*, V, 21). Dans son désir d'exalter Jésus et en lui appliquant son exégèse rabbinique, où les mots finissent par suggérer des apparences d'idées, Paul en vient à proférer sur lui des opinions qui n'offraient guère de sens pour les Juifs de Palestine, mais qui en enfermaient beaucoup pour ceux de la *diaspora* que la spéculation alexandrine avait touchés; elles-mêmes en sortaient directement. Je n'entends pas dire que Saint Paul avait lu Philon, mais seulement que des idées analogues à celles de Philon lui étaient familières et qu'il s'en souvenait à propos. Assurément il tend, peut-être sans le bien voir, à identifier Jésus à Dieu et, si ce qui reste en lui de juif l'empêche de franchir toute la distance, s'il admet encore la

(1) *II Cor.*, III, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν. Paul veut-il déjà enfermer ici « le mystère de l'Incarnation ? » C'est peu probable; les deux Adams s'opposent par le caractère de leur origine (terrestre — céleste) plus sans doute que par une foncière différence de nature; mais évidemment l'idée de l'Incarnation, que nous trouverons dans le prologue du IVe Évangile, est préparée.

distinction de personnes (*I Cor.*, VIII, 6) et l'infériorité du Fils par rapport au Père (1), cette infériorité, en quelques endroits, est à peine perçue. Devant le Seigneur, comme devant Dieu, toute la création doit plier le genou (*Philip.*, II, 9 et ss.), et tous ceux qui croient invoquent son nom (*I Cor.*, I, 2). La grâce et la paix, viennent de lui, comme de Dieu (*I Cor.*, I, 3), et il ne transmet pas seulement la grâce de Dieu (*I Cor.*, I, 4). Il a participé en quelque manière à la création, car nous n'avons qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, de qui viennent toutes choses (ἐξ οὗ τὰ πάντα) (*I Cor.*, VIII, 6). Ce n'est pas encore très clair, mais la pensée se précise dans l'*Épître aux Colossiens* (I, 15 et ss.) : « Il est l'image de Dieu invisible, le premier né de la création (2), car en lui ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles ; toutes choses ont été créées par lui et en lui (pour lui). Et il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Car il a plu à Dieu que toute plénitude (πλήρωμα) fût en lui. « Sa personne est, s'il est permis de parler ainsi, le *lieu* métaphysique où se réunissent Dieu et la création » (3), puisqu'il faut voir dans l'Esprit l'agent de la création.

(1) Si l'homme est le chef (κεφαλή) de la femme et le Christ le chef de l'homme, Dieu est le chef du Christ (*II Cor.*, XI, 3 ; voy. aussi XV, 28).

(2) *Premier né* se rapporte-t-il à la date ou à la dignité ? C'est une question. Pourtant l'intention de *dater* me paraît résulter du contexte.

(3) Sabatier, *op. cit.*, p. 361.

Il peut être dangereux de presser ces formules métaphysiques, de les considérer sous l'angle de la pensée moderne et de prétendre en tirer des opinions toujours très arrêtées ; mais il ne faudra pas grand travail pour les y trouver, et extrêmement impératives. On a vu dans un passage de l'*Épître aux Galates* (IV, 4) : « Lorsque les temps ont été révolus, Dieu a envoyé son fils né d'une femme » ; et dans un autre de la *Seconde aux Corinthiens* (VIII, 9) : « Car vous savez la grâce que nous a faite Notre Seigneur Jésus qui, à cause de nous, s'est fait pauvre, de riche qu'il était », sans parler du texte précité de l'*Épître aux Philippiens* (II, 11 et ss.), la preuve de la foi de Paul en la préexistence du Christ ; c'est une conclusion au moins très vraisemblable, d'autant plus que, nous le savons, la spéculation palestinienne avait déjà appliqué cette idée de la préexistence à des personnages bien moindres en Israël que le Messie (1).

De même a-t-on cru trouver l'idée d'une filiation précise et déjà orthodoxe dans divers textes, en particulier dans celui de l'*Épître aux Galates* (IV, 4) que nous venons de citer et un autre de l'*Épître aux Romains* (VII, 32) : « Lui (Dieu) qui n'a point épargné son propre fils ». C'est peut-être aller un peu loin, car Paul trouve dans son affirmation que l'Esprit est la substance propre du Christ, une explication suffisante de sa filiation divine. « Jésus est Fils de Dieu, parce qu'étant l'Esprit de Sainteté il procède

(1) Voy. plus haut au chap. II.

essentiellement de la divinité » (1). Mais, préexistence du Christ, participation du Christ à la création, *réelle* filiation divine de Jésus, identité de nature avec Dieu, telles étaient certainement les conséquences logiques des idées de Paul et peu importait que par sa subordination au Père, que par sa naissance humaine (2), Jésus restât encore attaché à l'humanité. Il tend à lui échapper de toutes parts ; plus rien ne subsiste chez Paul du véritable Jésus qui avait pénétré de son charme la paisible Galilée ; plus rien de celui que les vrais apôtres avaient connu. Le Jésus de Paul est une construction subjective, une combinaison de la logique et de la métaphysique d'un pharisien appliquées à quelques faits réels ; c'est une *gnose* (3).

III. — Et ainsi l'apôtre a ouvert la porte à toutes les autres *gnoses* ; il essaiera en vain de la refermer. Il nous dit qu'il ne veut point connaître d'autre Jésus que le Jésus crucifié (*I Cor.*, II, 2). C'est en effet le seul qui importe au rôle qu'il lui prête ici-bas. Il est venu sauver l'homme tombé sous la domination du péché (πρεπαμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν : *Rom.*, VII, 14), lequel habite dans la chair de son corps (*Rom.*, VI,

(1) Sabatier, *op. cit.*, p. 362.

(2) Rappelons que Paul ignore la naissance miraculeuse de Jésus, dont la tradition s'est formée postérieurement à lui.

(3) Le mot *gnose* veut dire *connaissance*, mais désigne, dans le langage judéo-chrétien, une connaissance qui est fournie directement par le Saint Esprit.

6; VIII, 3), depuis la transgression d'Adam et le règne de la mort qui en a été la suite (*Rom.*, V, 12). Jésus nous a sauvé en prenant à son compte notre vieil homme, qui a expiré avec lui sur la croix (1). C'est par le Christ que Dieu a réconcilié le monde avec lui, « car Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même et ne leur tenant plus compte de leurs transgressions et ayant placé en nous la parole de la réconciliation » (*II Cor.*, V, 19). La grâce de Dieu a fait que les hommes sont ainsi justifiés par le sang de Jésus (*Rom.*, V, 8-11). Et voilà le dogme de la Rédemption; un texte de l'*Épître aux Éphésiens* (I, 7), en donne une formule très nette: « En lui nous avons la rédemption (τὴν ἀπολυτρώσιν) par son sang (διὰ τοῦ ἄιματος αὐτοῦ), la rémission de nos péchés (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων) selon la richesse de sa grâce (κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ) ». C'est pourquoi l'Évangile de Paul fait une telle place à la croix et n'est au propre qu'un λόγος τοῦ σταυροῦ = une prédication de la croix (2). La mort ignominieuse du Maître, qui avait causé un tel scandale aux premiers frères, paraît à l'apôtre le grand mystère, complété par la résurrection, et cette idée s'impose à lui par un raisonnement logique: une telle mort doit avoir un sens; elle ne peut être qu'une expiation, mais comme Jésus

(1) *Rom.*, VI, 6, *II Cor.*, V, 14 et ss..
(2) *I Cor.*, I, 18, 23, 24; II, 2.

n'a pas connu le péché, l'expiation n'a pu porter que sur les péchés de l'humanité (1).

Nous nous plaignions plus haut que la notion du Royaume, dans la prédication de Jésus, ne fût un peu vague en ce qui concerne la nature du Royaume et nous concluions que Jésus n'avait guère été qu'un admirable exemple vivant. Voilà tout autre chose et autant de précision métaphysique que nous en pouvons souhaiter ; mais nous aboutissons encore à une production gnostique, à un beau thème que la gnose future variera jusqu'à l'extravagance.

Il semble bien que la tendance naturelle de Paul ait été de mettre en première ligne la transformation morale de l'homme sous l'action de la grâce divine, exprimée par le sacrifice de Jésus qui a apporté le don de la justice et la justification qui donne la vie. Le péché d'Adam a engendré la mort et a régné pour la donner ; la grâce de la rédemption fera régner la justice pour donner la vie éternelle (ζωὴν αἰώνιον) par Jésus-Christ, Notre Seigneur (2). Cette *mort*, c'est donc essentiellement celle du péché ; cette *vie* c'est celle de la justice, c'est le règne de la sanctification. « Lorsque vous étiez les esclaves du péché, vous étiez libres au regard de la justice ; quel fruit aviez-vous donc de ce qui maintenant cause votre honte ? Car la fin de tout cela, c'est la mort ; — mais maintenant que vous êtes émancipés

(1) Sabatier, *op. cit.*, p. 59.
(2) *Rom.*, V, 15-21.

du péché et devenus esclaves de Dieu, vous avez votre fruit dans la sanctification (εἰς ἁγιασμόν) et votre fin dans la vie éternelle » (1). Le *salut* c'est donc d'abord « l'appropriation à chaque individu du salut réalisé en Jésus-Christ : le pardon des péchés, l'adoption par Dieu, le gage reçu par le don de l'Esprit de la récompense future » (2) ; c'est l'identification mystique du fidèle à Jésus, telle que Jésus prenne la charge de ses péchés et que lui-même devienne juste devant Dieu par Jésus (*II Cor.*, V, 21) ; c'est encore « la pleine possession de la vie, l'achèvement de l'œuvre dont la justification n'a été que le commencement » (3).

Cependant si personnelle que fût la conception christologique de l'Apôtre, elle ne pouvait laisser de côté ce que nous avons cru — ce que les Palestiniens croyaient — être le centre de la prédication du Maître vivant : la proche venue du Royaume ; la fin matérielle des choses présentes. Il a donc lui aussi prêché l'imminence de la *parousie*, et du jugement : la vie éternelle considérée sous cet angle, c'est la vie avec Jésus dans une demeure éternelle qui n'a pas été faite de main d'homme (4).

Dans sa plus ancienne *Épître*, la *Première aux Thessaloniciens*, il semble que Paul n'ait pas dépassé

---

(1) *Rom.*, VI, 20-22.
(2) Goguel, *L'Apôtre Paul*, p. 109.
(3) Goguel, *loc. cit.*
(4) *II Cor.*, V, 1.

les idées dominantes chez les autres fidèles ; les temps, dit-il, sont accomplis et les événements prédits vont suivre leur cours (*I Thess.*, IV, 17) : « Ensuite (1), nous, les vivants, les demeurés sur terre, nous serons enlevés avec eux dans les nuées au devant du Seigneur dans l'air, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur ». Encore dans la *Première aux Corinthiens* (VII, 29), il affirme que le temps qui reste est court (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν) (2). Mais dans la douteuse *Seconde aux Thessaloniciens* (2-11) se trouve déjà une restriction qui doit être authentique, car elle explique l'évolution de la pensée de l'apôtre sur l'approche des choses finales : « Que les frères, est-il dit en substance, ne se laissent point séduire : le jour du Christ ne luira pas avant qu'on n'ait vu paraître l'homme du péché, le fils de la perdition (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας — ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας) ; c'est seulement après sa ruine que viendra le temps attendu, celui du Seigneur ». Alors, tout étant assujetti au Fils, celui-ci remettra le Royaume au Père, afin que Dieu soit tout en tous (*I Cor.*, XV, 28) (3). Cette idée du règne de l'Anté-

(1) Il vient de décrire la résurrection de ceux qui sont morts en Christ.

(2) Cf. aussi *Rom.*, XIII, 11-14, qui annonce que *le jour est proche* ; *I Cor.*, XVI, 22 : Maranatha = le Seigneur arrive.

(3) On s'est demandé ce que Paul faisait du Christ après ce moment là. Devait-il rentrer dans le sein de Dieu ou prendre place parmi les élus comme le premier des hommes. L'apôtre

christ était très juive, mais elle introduisait entre les temps présents et la *parousie* une période dont on ne pouvait apprécier la longueur ; Paul l'acceptait, parce que d'instinct, sans doute, plus que par réflexion, il inclina vite à reculer la *parousie* dans l'avenir, beaucoup plus que ne le faisaient les autres chrétiens (1). Il en vint à se préoccuper plus de ce qu'il advenait de chaque homme individuellement, après sa mort, que de la fin commune et du grand jour promis : Le juste qui meurt va habiter avec le Christ (2). C'est là une idée qui fera son chemin dans la foi.

Il faut remarquer d'ailleurs que tout ce que Paul imagine sur la venue du Christ, la résurrection des morts, le jugement, toute son eschatologie enfin, est faite avec des traits depuis longtemps fixés dans les écoles pharisiennes. Il y a des nuances et un choix personnels, mais leur étude n'aurait pas grand intérêt et nous entraînerait trop loin (3). Notons seulement qu'il réserve aux bons la vie éternelle (4) avec Jésus, dans le Royaume de son

---

ne s'est pas expliqué sur ce point ; toutefois Sabatier, *op. cit.*, p. 364, penche pour la seconde hypothèse, qui lui paraît dans la logique du paulinisme.

(1) Voyez l'invitation à la patience dans *II Thess.*, III, 5.

(2) *Philip.*, I, 21-23, confirmé par *II Cor.*, V, 1-8.

(3) Textes essentiels : *I Thess.*, IV, 15-18 ; *I Cor.*, XV en entier, *II Cor.*, V, 10 ; *Rom.*, II, 5 et ss..

(4) *Rom.*, II, 7 ; V, 21.

Père, comme ses cohéritiers (1) ; aux méchants, qui auront amassé la colère de Dieu, la tribulation et l'angoisse (2). Il est vraisemblable qu'il admettait l'éternité de la perdition comme celle de la vie, mais nous n'avons pas de texte précis sur ce point.

Comment donc s'assurer la *vie* et éviter la *mort* ? Il faut croire en Jésus-Christ : On ne peut être justifié que par la foi, qui est, en dernière analyse, l'union mystique avec le Christ. Il faut aussi recevoir le baptême qui nous lave du péché et nous arrache à la mort qu'il engendre. La justice de Dieu est en tous ceux qui croient et qui sont justifiés par le don gratuit de sa grâce, par la rédemption accomplie en Jésus (*Rom.*, III, 21-23). Les œuvres de la Loi de Moïse ne peuvent plus justifier personne (3). Les vrais enfants d'Abraham sont désormais ceux qui ont la foi (*Gal.*, III, 7) et ceux qui s'attachent aux œuvres de la Loi sont maudits, car la Loi n'est pas la foi ; elle l'annonce seulement (*Gal.*, III, 10 ; 13). Ce thème essentiel de l'*Épître aux Galates*, sur lequel nous avons déjà insisté plus haut, est une des idées les plus originales de Paul, et, pour l'avenir, une des plus riches de conséquences ; elle prend place au centre de l'esprit de l'apôtre comme le corollaire nécessaire de la Rédemption (*Rom.*, IX, 30-33) et c'est

(1) *Rom.*, VIII, 17.
(2) *Rom.*, II,5 ; 8 et 9.
(3) *Gal.*, II, 16 ; V, 15 ; *I Cor.*, VII, 19.

par elle qu'il échappe au judaïsme, dans lequel sa pensée enfonce des racines par tant d'autres côtés.

Il reste une question grave à examiner. La foi qui sauve et sans laquelle on n'est pas sauvé, tout homme peut-il l'acquérir? — Elle est un don, elle a, comme tous les *charismes* ou dons de la grâce divine, son principe dans l'Esprit (πνεῦμα) (1) (*I Cor.*, XII, 3 et ss., surtout 9) ; mais l'Esprit souffle où il veut et ceux là qui ont pu entendre prêcher l'Évangile sans y croire, n'ont pas reçu l'Esprit (*Rom.*, X, 16). L'apôtre le constate en pleurant : il y a des hommes dont la fin (τέλος) est la perdition (*Philipp.*, III, 19). Il est écrit : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü ». Dieu fait ou non miséricorde, selon sa volonté ; il peut laisser errer l'homme à la recherche de la justice dans une voie qui le mènera à la mort, ainsi qu'il fait d'Israël, qui cherche son salut dans les œuvres de la Loi (*Rom.*, IX, 13-33). C'est la prédestination pure et simple et tout ce que Paul peut dire de la mauvaise volonté de ceux qui ne veulent pas croire (*Rom.*, X, 21) ne l'atténue pas. Pour posséder la vie, il faut donc, par la grâce divine, entrer dans l'Église de Jésus « qui est son corps, le *plérome* (l'accomplissement = τὸ πλήρωμα) de celui qui a accompli toutes choses en tous » (2).

(1) L'idée du πνεῦμα chez Paul n'est pas des plus claires, ou plutôt le mot n'est pas toujours employé par lui dans le même sens.

(2) *Ephes.*, I, 22-23.

Résumons nous. Paul considère Jésus comme un être encore subordonné au Père, mais placé au dessus des autres êtres et en chemin vers la divinité, vers l'identification à Dieu ; ce n'est plus seulement le Messie juif, roi victorieux du monde sensible, c'est la manifestation complète de l'Esprit divin. Pour les disciples directs, sa mort avait semblé défier toutes les espérances et n'avait retrouvé un sens que parce qu'elle avait paru nécessaire à sa résurrection. Celle-ci elle-même n'était qu'un argument divin en faveur de la résurrection de toute chair humaine. Pour Paul, cette mort est l'acte essentiel de la vie de Jésus, car elle enferme la Rédemption, principe de sa mission. C'est la mort expiatrice qui met en déroute le péché et la mort même, qui instaure le règne de la justice et de la vie. Croire en Christ, c'est vivre ; n'y pas croire, c'est mourir dans le présent par le péché, dans l'avenir par le jugement final ; mais on ne croit que par une grâce que Dieu donne ou refuse. En définitive, nous retrouvons à la base de tout ce système théologique, comme à celle de la prédication de Jésus, l'élan de confiance et d'amour vers Dieu le Père, de qui seul dépend la grâce du salut (1). Et c'est même là le point de contact le plus visible entre Paul et le Christ.

IV. — Le genre de prédication de Paul qui le faisait travailler en terre païenne, dans un milieu

(1) *Rom.*, VIII, 15 ; *Gal.*, IV, 6 ; *Ephes.*, I, 5.

qui n'avait guère que de la bonne volonté pour venir à la foi chrétienne et surtout pour pratiquer les mœurs qu'elle supposait, devait lui créer des difficultés particulières et exiger des prescriptions spéciales. Il faut nous y arrêter un instant, parce que si la situation des églises de Paul est différente de celle de l'église judaïsante, elle va bientôt devenir la situation normale des églises et alors les règles posées par l'apôtre auront une valeur de principes pour établir les thèmes de la vie chrétienne dans le siècle et des rapports des fidèles avec les Gentils.

Bien entendu, Paul professait sur le paganisme et les païens les idées les plus exclusives et les plus méprisantes. A ce point de vue, il était resté tout à fait pharisien (1) : « Ne partagez pas le joug des infidèles, écrit-il aux Corinthiens, car que peut-il exister de commun entre la justice et l'iniquité (ἀνομία = la violation de la loi divine) ? Quelle union (κοινωνία) entre la lumière et les ténèbres ? » (2). Les païens ignorent le vrai Dieu et cette ignorance les entraîne à toutes les infamies (*I Thess.*, IV, 5). Ils adorent des dieux qui n'en sont point (3) (*Gal.*, IV, 8) et qui ne leur donneront point part à l'héritage. Il ressort des textes où il parle d'eux, que leur paga-

(1) Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 33.

(2) *II Cor.*, VI, 14.

(3) Ou qui sont des démons (*I Cor.*, X, 20-21). Nous avons là côte à côte les deux opinions que les chrétiens professeront toujours sur les dieux. Voyez Guignebert, *Tertullien*, Paris, 1901, p. 260 et ss..

nisme les plonge dans toutes les séductions de la chair, par nature pénétrée de péché (*Gal.*, II, 15); et les incline à toutes les infamies sensuelles (*Rom.*, I, 22 et ss.). Ce n'est pas seulement parce que son judaïsme foncier déterminait son point de vue sur l'extérieur; ce n'est pas même parce que sa théorie du péché et son mépris de la chair supposaient de rigoureuses conclusions sur les hommes charnels, que l'apôtre jugeait les païens avec cette sévérité absolue et étroite; c'est surtout parce qu'en fait la sévère morale que supposait la foi chrétienne semblait difficile à accepter tout de suite aux transfuges de la gentilité; c'est aussi que les retours d'esprit « mondain », communs chez les nouveaux convertis, lui causèrent de grosses difficultés (1). Il paraît donc naturel qu'il rapporte au paganisme le principe de cette erreur (ἁμαρτωλή).

Il se préoccupe vivement de garantir ses fidèles contre ces fâcheux retours; et nous l'y voyons fort appliqué dans sa *Première aux Corinthiens* (2). Cependant son désir d'éviter les contacts dangereux avec les païens reste très loin de la rigueur juive; il admet qu'un chrétien ait des relations avec des infidèles, qu'il aille même manger chez eux, et qu'il n'y soit point hanté de scrupules exagérés en ce qui regarde la nourriture (*I Cor.*, X, 27-28). Or, c'était

(1) Voir plus haut (ch. VIII) ce que nous avons dit de la *Première épître aux Corinthiens.*

(2) *I Cor.*, X.

là quelque chose d'inadmissible pour un vrai Juif et même, nous l'avons vu, pour un chrétien judaïsant, comme Jacques, frère du Seigneur. Il accepte encore, sinon un mariage mixte prémédité (1), au moins le maintien d'une union en apparence rompue par la conversion d'un des époux (*I Cor.*, VII, 12 et ss.). Visiblement, ce n'était point là une opinion uniformément admise parmi les fidèles, car Paul a soin de ne donner son conseil qu'à titre personnel et sans le placer derrière la volonté du Seigneur. Il en va de même de ce qu'il dit du mariage en soi et qui sera la règle de l'Église: Mieux vaut, avec la grâce de Dieu, garder la continence et la virginité; c'est l'état le meilleur (*I Cor.*, VII, 7), et une veuve fait mieux de ne pas se remarier que de s'enchaîner de nouveau (*I Cor.*, VII, 40); toutefois, le mariage n'est pas défendu et chacun ne reçoit pas de Dieu les mêmes dons; mieux vaut donc se marier que brûler. Autrement dit, il faut endiguer dans le mariage légitime les exigences possibles de la chair: Que les veuves mêmes se remarient, s'il le faut, pour éviter le péril de la fornication. En définitive, la pensée de Paul revient à cette formule: Qui se marie fait bien, qui ne se marie pas fait mieux (*I Cor.*, VII, 38).

On a quelquefois voulu voir dans ces préceptes la marque d'une grande rigueur; ce n'est pas ainsi que

(1) *I Cor.*, VII, 39, exclut les unions de ce genre de l'Église.

je les interprète, tout au contraire; il me paraît évident, étant donné les précautions dont Paul entoure son avis, qu'il prétend réagir non pas contre les dévergondés, qu'il accable ailleurs, mais contre les intransigeants de pureté, qui croient ne pouvoir gagner une place dans le Royaume qu'en imposant à leur nature humaine la plus rigoureuse des contraintes. Ses préceptes sont surtout pratiques : les gens mariés songeant à eux et pas exclusivement au Seigneur; ils ne sont pas sans inquiétudes terrestres et ne vivent pas tout orientés vers le Seigneur comme il les voudrait voir (*I Cor.*, VII, 2). Or le temps est court désormais (VII, 29 : ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν). Dans cette attente de la *parousie* se trouve, à mon sens, l'explication vraie de ces conseils de pureté, certainement peu juifs. Plus tard on les a pris au pied de la lettre et on a mis dessous, pour les justifier, des intentions mystiques qui ne sont pas au premier plan, ou qui ne sont pas du tout dans la pensée de Paul. La preuve en est dans les atténuations que les *Épîtres* ultérieures apportent à ce prétendu ascétisme, au fur et à mesure que s'affaiblit la foi de l'apôtre dans l'imminence de la fin du monde (1).

V. — Il n'y a pas lieu d'insister pour le moment sur les autres préceptes de la morale de Paul, qui

(1) *Ephes.*, V, 15 et ss. ; et *Coloss.*, III, 18 et ss., passage parallèle.

n'ont rien de particulièrement original et que nous retrouverons chemin faisant. Il nous reste à jeter un coup d'œil sur l'organisation et la vie des communautés qu'il a fondées.

Remarquons d'abord que ces communautés n'ont jamais été établies en plein paganisme ; Paul ne s'arrête que là où il y a une juiverie et c'est dans la synagogue qu'il commence sa prédication. Nous savons qu'il ne tarde point d'ordinaire à s'en détourner ; il est néanmoins certain qu'il ne va au vrai paganisme qu'en traversant le terrain que la propagande juive a préparé. On peut supposer qu'il n'a guère fait de recrues que parmi les judaïsants d'entre les païens ; de ses perpétuelles références aux textes de l'Ancien Testament on incline en effet à conclure que le fonds de ses communautés se composait de transfuges de la synagogue ; autrement ses lettres auraient été en grande partie inintelligibles à ceux auxquels elles s'adressaient (1).

Il faudrait admettre une exception peut-être, s'il était allé en Espagne, pays qui ne comptait guère de Juifs, mais nous avons réservé notre opinion sur ce point.

Il n'est pas non plus probable qu'il ait conquis beaucoup de fidèles dans les hautes classes, mis à part quelques Juifs ou *craignants Dieu*. Divers traits de ses lettres nous persuadent qu'elles s'adressent à des artisans, à de petites gens qui ont besoin de

(1) J. Réville, *Origines de l'épiscopat*, p. 192.

travailler pour vivre (*I Thess.*, IV, 11), qu'il y a même parmi eux nombre d'hommes dénués de ressources et incapables d'apporter leur part à l'agape (*I Cor.* XI, 21).

Nous ne possédons aucun renseignement sur le *nombre* des fidèles d'une église de Paul ; il varie évidemment d'une ville à l'autre, mais la réunion dans une maison particulière suppose un chiffre très restreint.

La lecture des *Épîtres*, notamment de la *Première* et de la *Seconde aux Corinthiens* et de l'*Epître aux Galates*, nous donne aussi l'impression que ces communautés sont assez troublées, que leur discipline n'est point assise, que leur gouvernement est encore voisin de ce « démocratisme » anarchique que nous avons observé dans la première église de Jérusalem. Cependant quelques textes montrent qu'elles s'acheminent vers une organisation, qui devient nécessaire du moment qu'elles se séparent de la synagogue.

Nous voyons que lorsque Paul se trouve obligé de renoncer à parler dans la synagogue d'une ville, il assemble ceux qu'il a convertis au domicile de l'un d'eux (1). D'ailleurs, les premiers frères à Jésusalem ne faisaient pas autrement ; ils se réunissaient dans la chambre haute de quelque maison comme celle

(1) *Actes*, XVIII, 7 ; XX, 8-9 ; *Rom.*, XVI,23 : « Gaïus, chez qui je demeure, et chez qui l'église s'assemble, vous salue ».

d'où tombe Eutychos à Troas (*Actes*, XX, 9). Cette assemblée était l'*ecclésia* (1).

Il demeure beaucoup d'incertitudes sur son caractère. On a quelquefois voulu y voir une simple contrefaçon de la synagogue ; d'autres fois une copie des associations païennes dites *éranes* ou *thiases*, autorisées ou tolérées par l'État, lorsqu'elles ne donnaient pas pratiquement d'inquiétudes. Il était indispensable en effet que l'*ecclesia* de Paul s'enfermât, au moins en apparence, pour vivre, dans un cadre connu. Nous n'en pouvons guère dire plus. Nous ne sommes pas toujours très renseignés sur l'organisation des synagogues, qui semblent avoir présenté de l'une à l'autre de notables différences, et, d'autre part, il ne nous paraît pas qu'il y ait dans l'organisation des communautés pauliniennes la précision des associations païennes. Il est probable que d'instinct, empiriquement, elles se sont constituées avec des emprunts irréfléchis, faits aux synagogues et aux thiases et qu'elles ne les ont pas disposés selon un plan uniforme, mais seulement utilisés dans un esprit nouveau (2). D'ailleurs il n'est pas toujours facile de voir clair parmi les témoignages peu concordants des *Actes* et des *Epîtres* de l'apôtre.

---

(1) Notons toutefois que Paul emploie quelquefois le mot dans son sens général d'union spirituelle de tous les fidèles : *I Cor.*, XII, 28 : « Et Dieu a établi dans l'Église, premièrement les apôtres... » ; *Philip.*, III, 6 ; *Gal.*, I, 13 ; *I Cor.*, XV, 9.

(2) J. Réville, *op. cit.*, p. 193.

Pour y comprendre quelque chose, il nous faut *a priori* écarter l'idée de l'*uniforme* et celle de l'*administratif* régulier et fixe. Le chef suprême de toute communauté paulinienne c'est, comme à Jérusalem, l'*Esprit*; parmi les dons (charismes) que sa grâce répand, se place celui de gouvernement. Le désordre qui s'étale dans la communauté de Corinthe (1) nous prouve qu'elle n'a pas d'autorité précise à sa tête, qu'elle ne connait même aucune discipline régulière (2), que nous sommes en présence d'un gouvernement imprécis et dispersé dans une assemblée où une majorité ferme n'a pu se constituer ou s'imposer. Elle ne connait pas non plus de règle de foi, de *credo* fixe, puisque les docteurs et les doctrines nouvelles trouvent si aisément accueil en elle (3). Ce dernier trait, au moins autant que les autres, établit que l'église de Corinthe n'a pas de pouvoir ecclésiastique superposé à l'initiative de chaque fidèle. Aucune autorité de ce genre n'est attachée à la qualité d'apôtre qui fonde, non plus qu'à celle de glossolale qui édifie, de prophète qui révèle, de didascale qui instruit; tous parlent en vertu de charismes, personnellement, et chacun sous sa responsabilité propre, comme le poète chante son cantique. Les autres fidèles restent libres de les juger, et de les croire ou non (*I Cor.*, XVI 26 et ss.).

---

(1) *I Cor.*, notamment XI, 17 et ss..
(2) *I Cor.*, V, 1 et ss. ; VI, 1-11 ; *II Cor.*, II, 6 et ss..
(3) *I Cor.*, III, 3 et ss. ; *II Cor.*, X, 1 et ss..

Cependant quelques textes font une claire allusion à certains personnages qui ressemblent à des administrateurs. Tels sont les *proïstamenoi* qui paraissent dans la *Première aux Thessaloniciens* (V, 12-13) et dans l'*Épître aux Romains* (XII, 8). M. J. Réville établit (1) qu'il ne faut voir en eux que des *moniteurs*, de simples fidèles que leur zèle autorise à donner des conseils, et revêt d'un prestige personnel. Puisque Paul demande aux Thessaloniciens de savoir reconnaître leurs *proïstamenoi*, c'est que ceux-ci n'ont pas de fonctions officielles et régulières. Dans l'*Épître aux Romains* paraissent aussi des *diaconoi*, mais il est très peu probable qu'il faille entendre le mot dans le sens restreint et ecclésiastique de *diacres*; il faut le traduire par *serviteurs* (2) et il enferme sans doute ici des services d'ordre très général et très varié. Tout au plus pourrait-on dire que dans la suscription de l'*Épître aux Philippiens* on voit paraître une précision plus grande: « A tous les Saints en Jésus-Christ qui sont à Philippes, aux *épiscopes* (*évêques*) *et aux diacres* ». En admettant qu'il faille voir sous cette formule la preuve de l'existence de fonctionnaires réguliers, dont d'ailleurs les fonctions nous échappent, il importe de remarquer que l'*Épître aux Philippiens* étant la dernière de

(1) *Origines de l'épiscopat*, I, p. 142.

(2) C'est en ce sens que Paul l'emploie souvent : *Rom.*, XV, 8; XI, 13; *II Cor.*, V, 18; III, 6; *I Cor.*, III, 5; *Ephès.*, III. 7, etc..

Paul qui nous soit parvenue (62-63), elle peut nous montrer le commencement d'une organisation que ne connaissaient pas les premières églises pauliniennes.

Nous devons faire la même remarque sur le mot *évêques* (episcopoi) que nous rencontrons dans ce début de l'*Épître aux Philippiens* et que nous ne retrouvons nulle part ailleurs dans les lettres de Paul. Il est au pluriel, et il importe de le noter. En lui-même, il s'explique clairement: il veut dire *surveillants*, et, en ce sens, il était quelquefois usité dans les associations païennes comme équivalent d'*épiméletès* (ἐπιμελητής), qui signifie *commissaire*, *intendant* et, dans quelques cas, *directeur*, mais toujours avec l'idée de surveillance. Les épiscopes de l'église de Philippes seraient donc des personnages analogues aux *censeurs* qui veillent sur la caisse et les comptes dans les *éranes* des païens. Ce peut être là une dénomination encore exceptionnelle qu'on s'expliquerait parce qu'en raison du petit nombre des Juifs dans la ville en question (*Actes*, XVI, 12), les fidèles ont pu être plus portés à imiter les associations païennes que la synagogue.

M. J. Réville a très justement remarqué que l'occasion de l'*Épître aux Philippiens* se rapporte à une question d'argent. Il n'est point prouvé du tout que ces *episcopoi* viennent les premiers en dignité dans l'Église de Philippes, mais, comme c'est à eux que Paul a affaire, il semble naturel qu'il s'adresse à eux particulièrement, et aux diacres que

les documents primitifs ne séparent guère des épiscopes. Il n'y a pas trace de *presbytres* ou anciens dans les *Épîtres* de Paul, ce qui prouve sinon que ses églises n'en avaient pas, au moins qu'ils n'y tenaient pas une grande place.

Nous conclurions sans hésiter que les communautés pauliniennes n'ont pas encore dépassé l'état démocratique primitif, si le témoignage des *Actes*, contradictoire à celui des *Épîtres*, ne nous devait retenir un instant. Il est évident que l'auteur des *Actes* prête à Paul des préoccupations administratives et à ses églises des institutions qui ne paraissent pas dans les *Épîtres*. Qui a raison ?

Un texte des *Actes* — celui qui est connu sous le nom de *discours de Milet* (*Actes*, XV) — est particulièrement inquiétant (1) parce que, dans la circonstance, le narrateur est témoin oculaire ; c'est un discours-testament qu'il met dans la bouche de l'apôtre et qui s'adresse aux *presbytres* (XX, 17) de l'Église d'Éphèse, les mêmes qu'il appelle un peu plus loin (XX, 28) *épiscopes*. L'emploi d'un mot pour l'autre, est déjà une imprécision et nous incline à croire que l'apôtre a bien pu n'employer ni l'un ni l'autre, mais que tous deux ont été introduits par l'auteur des *Actes*, qui a composé le discours et

(1) On cite aussi *Actes*, XIV, 23, où on voit Paul établir des presbytres à Lystres, Iconium, Antioche de Pisidie, mais on remarque qu'il s'agit d'une partie des *Actes* en dehors du témoignage direct attribué à Luc, et qu'il a pu se produire une confusion dans l'esprit du rédacteur.

transposé les renseignements qui l'ont guidé en conformité des habitudes du temps où il a écrit. C'est le mot *proïstamenoi* qui a dû être prononcé par Paul. A la rigueur, on peut aussi admettre qu'il y avait des *presbytres* dans diverses églises d'Asie, notamment à Éphèse dont Paul n'a pas eu occasion de parler dans ses *Épîtres*, comme il y en avait, semble-t-il, à Jérusalem, alors qu'il ne s'en rencontrait pas dans les autres églises pauliniennes.

Tous ces détails n'ont ici d'importance que pour établir que si dans les communautés pauliniennes il se trouvait toujours des hommes influents, désignés au respect de leurs frères par des charismes ou par un zèle exceptionnel, il n'existait pas encore en elles d'organisation uniforme et fixe ; elles ignoraient *le clergé*. L'action de Paul elle-même avait été spirituelle, nullement administrative, à proprement parler ; il n'organisait pas les églises que sa prédication faisait éclore.

VI. — Evidemment cet état *anarchique*, où les dons de l'Esprit font tout, ne pouvait durer ; il ne s'est prolongé si longtemps qu'en raison du petit nombre des fidèles dans les communautés de Paul. D'autre part, tant que l'attente instante de la *parousie* maintint l'exaltation parmi eux, les désordres leur furent moins sensibles. Leurs inconvénients ne tardèrent pas pourtant à se manifester et une tendance se produisit dans les églises pauliniennes, qui poussait à l'établissement d'une autorité direc-

trice, d'une discipline, d'une règle de foi. C'est cette tendance que nous montrent les trois lettres dites *Pastorales* (*I* et *II Tim.* et *Tite*). Elles ne sont pas authentiques, car il est impossible de les placer dans la vie connue de l'apôtre et c'est à coups d'hypothèses gratuites, qu'on suppose que Paul, libéré, subit une seconde captivité et les écrit entre ses deux *prisons*. Leur ton ne saurait guère convenir à des lettres destinées à des collaborateurs intimes ; les particularités de langue, de style et de pensée, tout prouve que ce sont des apocryphes, mais des apocryphes pauliniens. On a même supposé l'utilisation par leur auteur de vrais billets de Paul à Timothée ou à Tite.

Elles intéressent les églises d'Asie Mineure vers la fin du premier siècle et c'est très probablement dans la même région qu'elles ont été composées. Leur but est clair : il s'agit de fixer une discipline, pour maintenir la foi et la bonne doctrine (*I Tim.*, IV, 6 ; ἡ καλὴ διδασκαλία) contre les entreprises des mauvais docteurs et des *hérétiques* qu'il faut éviter (*Tite*, III, 10 : αἱρετικὸν ἄνθρωπον). C'est la première fois que paraît cette expression qui a devant elle un si bel avenir. Pour demeurer sain dans la foi (*Tite*, I, 13), il faut suivre la tradition (τὴν παραθήκην). C'est l'apôtre qui la donne, ce sont les presbytres, formant dorénavant un conseil (*I Tim.*, IV, 14), qui la transmettent aux fidèles, les délégués de l'apôtre — en l'espèce Timothée et Tite — qui la fortifient et la redressent au besoin chez ceux qui la

pourraient déformer ; c'est l'*évêque* qui la garde. Ici plus d'épiscopat plural, mais déjà un seul épiscope avec, à côté de lui, pour l'aider, les diacres (*I Tim.*, III). L'épître donne des instructions sur les qualités de modération, de sagesse, de tenue qu'il faut exiger de ces épiscopes. Ils doivent gouverner réellement l'église (*I Tim.*, III, 5), car ils ont la surveillance de la discipline et de la foi, l'administration de la caisse commune, l'organisation de la vie de l'église. Ils partagent déjà avec les *presbytres* les fonctions spirituelles et morales, par une conséquence naturelle de leur droit de contrôle général.

Est-ce un idéal que l'auteur des *Pastorales* exprime, ou une réalité qu'il reflète ? Je penche pour la première opinion ; mais, en tous cas, les communautés auxquelles il s'adresse évoluent vers l'épiscopat monarchique tel qu'il paraît dans les lettres d'Ignace au début du II^e^ siècle. Les abus de l'opinion personnelle, le désordre de la gnose qui jette les fidèles d'une extrémité à l'autre, telles sont, au dire des *Pastorales*, les causes essentielles qui ont déterminé les églises à limiter elles-mêmes la liberté spirituelle de leurs membres et à se donner un gouvernement régulier. Ce faisant, elles ont certainement agi selon l'esprit de Paul, toujours disposé à superposer sa révélation personnelle aux inspirations qui le contrariaient ; mais les inspirés ne capituleront pas sans résistance ; nous les retrouverons au second siècle.

VII. — Nous sommes portés sans doute à exagérer l'importance véritable de Paul en son temps ; d'abord parce que nous avons sur lui des renseignements qui nous font défaut sur les autres apôtres ; en second lieu, parce que sa personnalité nous paraît de celles qui s'imposent aux hommes ; enfin parce que nous savons quelle fortune attendait ses idées essentielles dans la suite de l'histoire chrétienne. Il y a une large part d'illusion dans notre impression. En dépit de sa puissante activité, Paul n'a pas obtenu, ses protestations en font foi, le prestige et l'autorité des disciples immédiats de Jésus. Il a été très vite oublié, même dans les églises qu'il avait faites ; au vrai, personne de son temps ne l'a compris et il n'a pas laissé d'école. Les Évangiles, rédigés après sa mort, ne gardent de son enseignement que des traces bien faibles. Les écrits qui paraissent le plus pauliniens, comme les *Actes*, la *Prima Petri*, même l'*Épître aux Hébreux*, ne sont que de pâles reflets de sa pensée. Pierre grandit vite dans le souvenir chrétien, à son détriment. Le conflit qui les avait divisés et dans lequel cependant Paul avait soutenu la solution qui devait triompher, laissa derrière lui, parmi les Juifs rancuniers, une trace profonde, et l'apôtre des Gentils devint, à leurs yeux, un *ennemi*. Le roman judéo-chrétien qui se nomme les *Reconnaissances* (1), le représente comme une sorte de

(1) Renan, *Saint Paul*, p. 103 et ss., et notes.

doublure de Simon le Magicien, qui fut le premier rival de Pierre, selon les *Actes*, et le père de tous les hérésiarques.

Il est vrai qu'en laissant après lui ses *Épîtres*, Paul s'était assuré l'avenir. Quand la *paradosis* s'affaiblit et brouilla tous les souvenirs qu'elle prétendait garder sur les apôtres directs, on se reprit à les lire. Elles renfermaient une théologie que Pierre et ses compagnons n'avaient eu ni le moyen ni le désir de construire, mais qui, à un moment donné, au second siècle, répondit à un impérieux besoin des chrétiens. On ne la comprit pas bien tout de suite, mais on la crut inspirée et elle fut un des terrains solides sur lesquels bâtit la spéculation helléno-chrétienne. Au moment où les grands dogmes s'arrêteront dans leurs formes définitives, au IV^e^ siècle, Paul règnera en maître. La théologie d'Augustin est, en ce qu'elle a de chrétien, toute pénétrée de paulinisme.

Aux premiers temps de la foi, ce ne furent guère que des formules de Paul et quelques-unes de ses idées prises, pour ainsi dire, par leur côté extérieur, qui se répandirent dans les communautés chrétiennes. Le Christ conçu comme le nouvel Adam Céleste, la croix rédemptrice, y furent acceptés promptement comme *résultats* d'une spéculation qui ne laissait pas que d'étonner. L'auteur de la *II^a^ Petri* (III, 15) avoue que les *Épîtres* de l'apôtre présentent des difficultés et que certains, ne les entendant point, les tournent à leur perdition. Il est vrai: le *docétisme,* cette doctrine née à la fin du I^er^ siècle et qui

refusait à la passion et même à l'humanité de Jésus toute réalité, semble issue du dédain de Paul pour la vie terrestre du Maître, et de son désir de l'exalter jusqu'à Dieu. Un peu plus tard, la spéculation de Marcion l'hérésiarque fut, vers le milieu du IIe siècle, un illustre exemple des excès où le paulinisme pouvait entraîner un chrétien. Il affirmait que les apôtres de Jérusalem n'avaient pas compris l'Évangile et, interprétant les lettres de Paul à sa manière, il en tirait une gnose que l'apôtre aurait répudiée, mais qui sortait tout de même de lui. Irénée se voit obligé de combattre avec une égale application ceux qui soutiennent que Paul a seul connu la vérité (III, 13, 1) et ceux qui ne veulent pas admettre qu'il ait été un apôtre (III, 15, 1).

Il est donc juste de lui reconnaître une part essentielle dans la constitution du système métaphysique sur lequel se fonda la dogmatique chrétienne : « ses épîtres sont la source où les théologiens de tous les âges sont venus puiser » (1) ; en second lieu, de lui rapporter le mérite du divorce nécessaire à la vie du christianisme entre le légalisme juif et la liberté chrétienne, entre la conception étroitement matérielle du Royaume, et l'espérance de la *vie* dans la justice, que fortifiera le quatrième Évangile ; enfin, d'attribuer à son activité l'extension rapide de la foi dans une partie des juiveries de la *diaspora* et autour d'elles ; mais Paul a certainement altéré

(1) Goguel, *L'Apôtre Paul*, p. 3.

l'enseignement de Jésus, modifié la direction du christianisme et, par son exemple même, ouvert la porte à la gnose (1).

---

(1) M. Goguel a récemment soutenu qu'il n'y avait guère que deux différences entre Jésus et Paul : « La première, c'est que Paul a constitué une christologie ; la seconde c'est que dans sa théologie une théorie du Salut a remplacé la prédication du Royaume » (*op. cit.*, p. 367). Il admet aussi que cette théologie elle-même n'existait pas dans l'enseignement du Maître et que l'apôtre l'y a mise ; cependant il conclut que Paul — à part cela — a été parfaitement fidèle à la pensée de Jésus, qu'il a comprise admirablement et n'a altérée sur aucun point, sauf peut-être la netteté de la vocation des païens (p. 377). D'où il suit que sa théologie « par sa fidélité à l'enseignement du Maître a été la meilleure possible » (p. 379). J'avoue, devant la gravité des restrictions fondamentales acceptées par M. Goguel, ne pas comprendre sa conclusion, à moins qu'on ne la ramène à ceci : Partant des thèmes établis par Jésus, Paul, dans un esprit tout différent de celui du Maître, a construit un système métaphysique qu'ils n'enfermaient point, qui, sur les points essentiels, changeait leur sens, qui les chargeait d'éléments étrangers à leur essence ; mais, comme une telle transformation était indispensable après que la résurrection avait mis Jésus hors de la réalité humaine, Paul l'a accomplie aussi bien que possible. Le paulinisme n'en demeure pas moins fort éloigné de la stricte doctrine de Jésus, telle que nous la devinons à travers les Synoptiques.

CHAPITRE X

L'INFLUENCE DE LA SPÉCULATION JUIVE.

I. La spéculation juive se développe suivant deux directions. — Son action s'est exercée sur le christianisme suivant ses deux types. — Ouvrages qu'elle a inspirés : les écrits johanniques et l'*Épître aux Hébreux*. — II. Attribution orthodoxe des écrits johanniques à l'apôtre Jean. — Ce que nous savons de ce Jean. — A-t-il vécu en Asie Mineure très âgé ? — Silence des textes. — Confusion probable d'Irénée. — III. Examen intrinsèque des ouvrages johanniques. — Deux groupes nets. — 1° L'*Apocalypse*. — Ecrit composite. — Sa date. — L'apôtre Jean n'en peut être l'auteur. — 2° Les *Épîtres* et le IVe Évangile. — Les *Épîtres* sont toutes trois du même auteur. — Est-ce celui du IVe Évangile ? — Ce n'est pas un apôtre. — Le IVe Évangile est anonyme. — Importance du chapitre XXI, qui est apocryphe. — Comment ses affirmations très vagues ont cependant établi la tradition de la composition de l'œuvre par Jean l'apôtre. — La date. — L'*Épître aux Hébreux* : elle n'est pas de Paul. — Lieu d'origine. — Date. — Auteur. — IV. Traits qui rapprochent tous ces écrits : ils sont *inspirés* et universalistes. — Divergences entre eux sur d'autres points. — Christologie et sotériologie de l'*Apocalypse*. — Du IVe Évangile : l'incarnation du Logos. — La Vie éternelle. — Contradictions. — Christologie et sotériologie des *Épîtres* et de l'*Épître aux Hébreux*. — V. L'organisation des communautés chrétiennes vue à travers ces ouvrages. — Peu de renseignements dans les écrits johanniques. — Intérêt de l'*Épître aux Hébreux* : une des origines du sacerdotalisme. — VI. La gnose juive. — Incertitude de nos renseignements sur elle. — Ses traits vraisemblables. — VII. Conclusion.

I. — La pensée juive avait pris son essor dans deux directions principales. En Palestine, elle s'était

appliquée à commenter la Loi, et à développer, en les précisant, les aspirations profondes sorties des malheurs d'Israël, l'espérance d'une revanche terrestre du peuple élu, liée à la venue d'un Fils de Dieu invincible et juste ; enfin elle avait enfanté une eschatologie terrible qui s'exprime dans diverses apocalypses avant Jésus et après lui (1). Dans le milieu grec et surtout à Alexandrie, elle s'était ingéniée à mettre d'accord la foi judaïque et la philosophie profane, en transposant le Livre saint dans un monde allégorique, où toutes les conciliations étaient presque faciles. Le christianisme, né dans les centres populaires de Galilée, comme un réflexe de la piété spontanée et simple, fut sollicité par ce double courant de spéculation aussitôt qu'il atteignit les classes juives instruites, celles de Syrie et celles de la *diaspora*. Il ne put rester fidèle à la pensée de son fondateur, parce que c'est un rêve irréalisable que de prétendre soustraire aux influences ambiantes, une doctrine imprécise, toute morale et fondée sur l'imminence d'un fait qui n'arrive jamais. La spéculation purement juive, s'appliquant à l'idée chrétienne, enfanta des œuvres analogues à celles qu'elle produisait habituellement ; l'*Apocalypse* canonique en est le type. L'exégèse alexandrine, entrant à son tour dans la voie ouverte par Paul, donna naissance,

(1) Renan, *Antéchrist*, p. 358, n. 1 ; *Les Évangiles*, pp. 317 et ss.; Eugène de Faye, *Les Apocalypses juives*, Paris, 1892, in-8°.

dans l'Église chrétienne à des conceptions transcendentales conformes aux données du philonisme, véritables *gnoses*, dont nous avons des spécimens, à des degrés divers, dans le *Quatrième Evangile*, dans les trois *Épîtres Johanniques*, dans l'*Épître aux Hébreux* et dans les doctrines proprement gnostiques, c'est-à-dire, rejetées par la moyenne des chrétiens. Au reste, il est souvent impossible de marquer à coup sûr l'origine de telle ou telle spéculation, car, depuis longtemps, les deux courants de pensée, le palestinien et l'alexandrin, avaient subi bien des dérivations qui s'étaient mêlées.

La spéculation palestinienne agit la première et dès l'âge apostolique. Aux yeux des moins habiles, elle paraissait si contraire à l'esprit de Jésus qu'elle ne pouvait que faire peur à ses disciples directs, et nous savons, par la difficulté que les écrits Johanniques et l'*Épître aux Hébreux* eurent à se faire accepter au canon, que cette légitime défiance de la sagesse chrétienne, qui ne fut pas moindre à l'égard de la spéculation alexandrine, dura bien plus longtemps que la période des origines. Les dernières *Épîtres* de Paul, particulièrement l'*Épître aux Colossiens,* et les *Pastorales* pseudo-pauliniennes nous montrent que divers inspirés juifs avaient essayé dès lors d'imiter l'apôtre, et qu'ils avaient répandu des idées qu'il jugeait dangereuses. Le début de l'*Apocalypse* nous donne une impression analogue. Quelques noms qui se rapportent au siècle apostolique sont parvenus jusqu'à nous : Simon, Cérinthe,

Nicolas ; autant que nous en pouvons juger par des témoignages postérieurs, ils désignent des gnostiques juifs. Cet inévitable retour de l'esprit juif qui précéda l'invasion dans le christianisme du pur hellénisme et lui fraya le chemin, se produisit sans doute en plusieurs endroits à la fois, puisqu'aussi bien il suffisait de l'originalité d'un homme pour créer une secte ; mais ses centres d'action principaux furent la juiverie d'Alexandrie et les communautés d'Asie Mineure, dont la fermentation trouble les dernières années de Paul et inspire l'auteur des *Pastorales*.

II. — Les plus notables des œuvres engendrées par cette union de la spéculation juive et de la première foi chrétienne semblent, au premier abord, se rapporter, les unes à la tendance palestinienne, les autres à la tendance alexandrine. Toutefois la tradition orthodoxe soutient encore qu'elles sont sorties d'une même plume. L'apôtre Jean, retiré, dit-on, à Éphèse et mort très âgé, serait l'auteur non seulement des trois *Épîtres* connues sous son nom, mais encore du quatrième Évangile et de l'*Apocalypse*. Il s'en suivrait que malgré les différences évidentes que ces écrits présentent entre eux, ils doivent être considérés dans leur ensemble, par rapport aux Évangiles synoptiques qu'ils semblent si souvent contredire, comme des explications et des compléments de révélation.

La question ne laisse plus guère de doutes à

quiconque veut examiner les textes et les faits sans parti pris (1).

Les divers écrits que la tradition orthodoxe attribue à l'apôtre Jean, sont réellement anonymes ; seule l'*Apocalypse* se présente comme une révélation faite par Jésus-Christ à « Jean, son serviteur » (I, 1); elle ne dit point que ce Jean soit l'apôtre fils de Zébédée. La tradition ne saurait donc se fonder sur des affirmations primitives, qui n'existent pas. Les quelques traits relatifs à l'apôtre Jean qui sont épars dans les Synoptiques, dans les *Actes* ou dans l'*Épître aux Galates*, se rapportent à une époque de sa vie très antérieure à celle où il aurait écrit; ils ne peuvent rien nous apprendre sur la féconde activité que l'on prête à ses dernières années. Cependant ils nous donnent de lui une idée qui ne s'accorde guère avec celle que l'*Apocalypse* et surtout le quatrième Évangile nous imposent, de leur auteur. Ce pêcheur du lac de Tibériade (2), évidemment placé haut dans la confiance de Jésus (3), ardent et plein de zèle (4), mais excellent Juif (5), et

(1) Voy. particul. J. Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, in-8° ; A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, in-8°. Dans tout ce qui suit je ne fais guère que résumer l'excellente démonstration de M. J. Réville.

(2) *Mt.*, IV, 21 ; X, 2 ; *Mc.*, I, 19 ; *Lc.*, V,10.

(3) *Mt.*, XIII ; *Mc.*, XVI, 1 ; XXVI, 37.

(4) Jésus l'a surnommé, ainsi que son frère Jacques le Mineur, *Fils du Tonnerre* : *Mc.*, III, 17.

(5) *Actes*, II, 46 ; III, 12 ; V, 12.

n'ayant aucune instruction, comme l'atteste l'auteur des *Actes* (1), a-t-il pu se transformer et se cultiver assez pour écrire un grand ouvrage, et même pour en écrire deux, si radicalement différents par le ton et le style, si remarquables au simple point de vue littéraire, chacun dans son genre ? Cette miraculeuse transformation n'a pu se produire en lui que très tard, puisqu'en mettant les choses au mieux pour la tradition, il a 60 ans, pour le moins, au moment de la rédaction des *Actes*, et qu'il ne l'a pas encore subie. Comment, au cas contraire, l'auteur n'en dirait-il rien ? Comment ne proclamerait-il pas — triomphant argument pour sa thèse — que le disciple chéri du Maître s'est rallié à l'universalisme de Paul ? (2).

Voici qui est encore plus grave. Un apôtre a vécu en Asie jusqu'à la plus extrême vieillesse ; il y a parlé, écrit et agi ; ses œuvres existent, enfermant dans le quatrième Evangile une explication de la vie de Jésus qui avait pour elle l'avenir, et — contradictoirement, d'ailleurs — exaltant dans l'*Apocalypse* les espérances de l'eschatologie première, et il ne nous est parvenu aucun renseignement sur cette période de son existence ! Ceux qui ont pu le connaître, qui ont, en tous cas, fréquenté les disciples qu'il a faits et ont dû se pénétrer des souvenirs qu'il a laissés, ne disent mot ni de lui ni de ses ouvrages !

---

(1) *Actes*, IV, 13.
(2) J. Réville, *op. cit.*, p. 4.

Trente ou quarante ans de sa vie ne sont pas même éclairés par la légende ! Ni la *Prima Petri*, ni les *Pastorales*, adressées aux églises d'Asie au temps où sa haute figure devrait les dominer, ne le nomment, ni ne font la moindre allusion à lui. L'*Épître* de Clément Romain aux Corinthiens l'ignore, et, à la bien lire, il est clair que son auteur ne connaît plus aucun apôtre vivant en 95 ou 96. Et en effet, un texte des Synoptiques semble supposer que Jean a péri de mort violente aussi bien que son frère Jacques (1) : Jésus leur dit qu'ils boiront la coupe que lui-même doit boire. Notre impression est confirmée par un fragment de Papias, conservé dans un *Épitome* d'histoire ecclésiastique du VII^e^ et du VIII^e^ siècle et d'après lequel Jean fut mis à mort par les Juifs comme son frère Jacques, probablement un peu avant la révolte de 66, au cours de ces tracasseries qui décideront les frères à se réfugier à Pella (2). Il est enfin surprenant que Clément Romain ne dise rien des édifiantes souffrances que Jean l'apôtre aurait endurées à Patmos pour la foi, alors qu'il mentionne les tribulations de Paul et de Pierre. D'autre part, ce Papias que la tradition invoque, qu'elle considère comme un disciple de Jean (3), les rares fragments

(1) *Mc.*, X, 39 et parallèles.

(2) Harnack, *Gesch. der Altchristl. Litt.*, I, p. 67 : Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει ὅτι Ἰωάννης (ὁ θεολόγος) καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν.

(3) Joannis auditor, dit Saint Jérôme : *De vir ill.*, 18.

que nous avons de lui le montrent comme un épais millénaire, aussi distant que possible de la théologie du quatrième Évangile (1). Voici encore Ignace, qui est d'Antioche ; il a parcouru la région où Jean est censé avoir vécu ; dans une lettre aux Éphésiens, qui doivent être tout remplis de sa mémoire, il ne leur parle pas de lui ; il leur rappelle la prédication de Paul chez eux, pas celle de Jean ! Enfin la tradition veut que Polycarpe ait été, lui aussi, le disciple de Jean : nous possédons une lettre placée sous son nom et probablement authentique ; non seulement il n'y nomme pas son maître, mais rien dans les idées qu'il exprime n'évoque celles du quatrième Évangile, des *Épîtres* ou seulement de l'*Apocalypse*.

La tradition de la vie de Jean l'apôtre en Asie Mineure est cependant ancienne. A la fin du II^e^ siècle, elle est admise à Éphèse, ainsi que l'atteste une lettre de Polycrate, évêque de cette ville, citée par Eusèbe (*H. E.*, III, 31, 3) ; on montre dès lors son tombeau dans la ville. Le témoignage de Clément d'Alexandrie et divers autres prouvent que l'opinion de Polycrate est courante au III^e^ siècle ; mais M. J. Réville (2), remarque justement que cette tradition ne prévaut que lorsque l'authenticité des écrits qu'on attribue à Jean est généralement admise ; elle vient comme

(1) Fragments réunis dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, T. II (édit. de 1881), pp. 276 et ss., accompagnés d'une traduction latine.

(2) *Op. cit.*, p. 25.

un surcroît d'authentification. En réalité, à la base de la tradition dont une étude attentive des écrits johanniques achève d'établir l'invraisemblance, il y a une confusion et Irénée en paraît l'auteur responsable (1). C'est lui qui affirme le premier délibérément que le quatrième Évangile est l'œuvre de Jean l'apôtre, qu'il a été écrit à Ephèse et dirigé contre Cérinthe. Seulement la critique d'Irénée n'est pas très exigeante ; les plus fortes bourdes n'arrivent pas à l'étonner, pas plus que les contradictions ne l'effrayent. Au premier abord, son apparente précision ébranle : écrivant à un certain Florinus, prêtre romain (2), il lui rappelle que dans son enfance il l'a vu auprès de Polycarpe, lequel racontait ses relations *avec Jean* et les autres qui avaient vu le Seigneur. Il revient sur ce souvenir dans son grand ouvrage (3). A y regarder de près, il n'y a aucun fonds à faire sur ses affirmations. Il est certain qu'il a pu voir Polycarpe, si celui-ci est né entre 69 et 80, et lui-même en 130 et 140 ; mais il n'a pas suivi son enseignement, et quand il le fait instituer évêque de Smyrne par les apôtres, il avance une opinion insoutenable. Quelque bonne volonté qu'on y apporte, cette intronisation ne peut se placer avant 90-95 ;

---

(1) *Adv. omnes haer*, III, 11 et III, 11, 1. L'ouvrage est écrit vers 180 pour réfuter les hérétiques qui ont jusqu'alors troublé l'Église.

(2) Fragment dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20, 5-7.

(3) *Adv. omnes haer*, III, 3, 4.

quels apôtres vivaient encore à pareille date? La clef des principales difficultés nous est donnée par un fragment de Papias. Selon Irénée (*Adv. haer.*, V, 33) il avait été disciple de Jean et familier de Polycarpe, mais Eusèbe nous atteste (1) qu'Irénée s'est trompé et que Papias ne prétend pas avoir connu les apôtres; il cite un fragment du vieil auteur (2), qui nous le montre cherchant à savoir « ce qu'avaient dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean (c'est l'apôtre), ou Matthieu, ou quelqu'autre des disciples du Seigneur; ce que disaient Aristion et *Jean l'ancien* (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης), disciples du Seigneur ». C'est très vraisemblablement ce Jean l'ancien qui a causé tout le mal. Irénée, sachant que Papias avait été le disciple d'un Jean, ainsi que Polycarpe, aura conclu imprudemment qu'il s'agissait de l'apôtre. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais elle s'impose devant l'impossibilité matérielle où nous nous trouvons d'admettre que Papias le millénaire et Polycarpe le judaïsant aient pris place parmi les disciples de Jean l'apôtre, s'il est l'auteur des écrits johanniques; et devant le néant dans lequel il retombe si on lui retire l'attribution de cette littérature. Le silence général des pères apostoliques sur Jean l'apôtre, est absolument inexplicable si la tradition a raison. Que la confusion des deux Jean ait été faite en ce qui regarde les

(1) *H. E.*, III, 39, 2.
(2) *H. E.*, III, 39, 4.

rapports de Papias avec eux, c'est ce qui ne saurait être contesté, à moins de rejeter le témoignage d'Eusèbe, autrement sûr que celui d'Irénée : « Papias, nous dit-il (1), dont je vous parle en ce moment, reconnaît donc avoir reçu l'enseignement des apôtres de ceux qui les avaient connus. Il dit aussi avoir directement entendu Aristion et Jean l'ancien ; et en effet il cite souvent leurs noms dans ses écrits et il y rapporte leurs traditions ». On admet communément que Polycrate d'Éphèse en faisant « reposer » à Hiérapolis Philippe l'apôtre, l'a confondu avec Philippe le diacre (2). N'était-il pas aussi facile et plus tentant de confondre Jean l'apôtre et Jean l'ancien ? Le même Polycrate disposait-il donc de traditions précises sur l'homme dont il vénérait le tombeau à Éphèse, lorsqu'il faisait de lui un grand prêtre portant « la lame d'or » au front (3) (ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς) ? Irénée, placé en présence du souvenir d'un Jean très vénérable, n'a pas cru qu'il put s'agir d'un autre que de l'apôtre, et son erreur, d'ailleurs facile à comprendre, a confirmé une tradition qui s'est fondée dès que les églises d'Asie Mineure ont senti le désir de l'apostolicité.

Nous concluons que l'apôtre Jean n'a pas séjourné en Asie comme le veut la tradition, qu'il a pu être tué à Jérusalem à l'époque de la grande révolte,

---

(1) *H. E.*, III, 39, 7.
(2) Eus., *H. E.*, III, 31, 3.
(3) Voy. *Exode*, XXVIII, 36.

mais que sa fin ne nous est pas connue avec certitude.

III. — Ce ne serait pas encore une raison suffisante pour lui refuser la paternité des ouvrages qui portent son nom et il nous faut les examiner en eux-mêmes. Une question préalable se pose; peuvent-ils être du même auteur? A la première lecture, la différence de pensée et de style classe les écrits johanniques en deux groupes: d'un côté, l'*Apocalypse*, de l'autre les *Épîtres* et le quatrième Évangile. En vain a-t-on voulu atténuer leur divergence fondamentale en relevant de ci de là des ressemblances de termes; en remarquant, par exemple, que l'Agneau figure le Christ dans l'*Évangile* et dans l'*Apocalypse*; que la lutte du royaume du bien et du royaume du mal, et que le *Logos* paraissent dans l'un et dans l'autre (1). Ce ne sont là que des rapprochements superficiels et qui ne prouvent rien, sinon que tous les écrits johanniques ont été composés à peu près à la même époque et dans le même pays. Il demeure certain que nous sommes en face d'au moins deux auteurs différents, chrétiens hébraïsants qui parlent la même langue, c'est-à-dire qui usent du même vocabulaire et se plient à la même syntaxe, mais que sépare un contraste de style aussi complet que possible (2).

(1) Duchesne, *Histoire ancienne*, I, p. 141.

(2) M. J. Réville, pour le rendre frappant, rapproche *Apocalypse* IV et V de *Jn.*, X, 1-18 et XVI, 7, 14, passages dont les genres sont analogues.

Il y a plus : l'*Apocalypse* et le IV^e^ Évangile correspondent à deux conceptions, non pas seulement différentes, mais contraires du monde et du salut. Le Voyant de l'*Apocalypse* conçoit le monde et sa destinée dans les formes où l'imaginait la pensée juive palestinienne, avec cette nuance, il est vrai considérable, qu'il laisse tomber le particularisme de la synagogue. Le salut, c'est une place dans le royaume matériel des apocalypses juives ; c'est la vie large dans une nouvelle Jérusalem en compagnie du Messie ; comment concilier cela avec l'idéalisme ardent du IV^e^ Évangile ? Le Christ de l'*Apocalypse*, c'est le Messie juif, aucune conception philosophique ne se cache sous son matérialisme ; le Logos incarné du IV^e^ Evangile est sorti du développement hardi de la pensée philonienne ; il est la Parole vivante et active de Dieu, son révélateur, l'ouvrier de sa création, l'intermédiaire entre lui et l'humanité. Jusque sous les expressions identiques se cachent les pensées dissemblables. Si des ouvrages tellement opposés pouvaient être du même auteur, celui-là se présenterait comme un phénomène unique et monstrueux ! Il resterait bien une solution désespérée : ce serait d'admettre que l'*Apocalypse* soit séparée du IV^e^ Évangile par une longue période, au cours de laquelle l'auteur aurait évolué : il faudrait toujours concilier les deux conceptions contradictoires du Christ, qui ne peuvent l'être que théologiquement, par une interprétation qui échappe à l'histoire et qu'elle n'accepte pas.

Et maintenant, l'apôtre Jean n'a-t-il pas composé l'un des deux groupes d'écrits qui lui sont attribués? On a très longtemps considéré l'*Apocalypse* comme un ouvrage parfaitement homogène, mais c'est une opinion que les critiques libéraux ont abandonnée de nos jours (1). La tradition fondée sur Irénée (V,30,3), affirme que l'*Apocalypse* a été *vue* (ἑωράθη) sous le règne de Domitien et vers sa fin; et il est en effet probable que la date de la rédaction définitive de l'ouvrage doit se placer en 93. M. Salomon Reinach (2) a apporté récemment un argument curieux et solide en faveur de cette opinion. Domitien a rendu en 92 un édit pour protéger la culture du blé et restreindre la production du vin qu'il juge nuisible à celle des céréales; il ordonne donc de ne pas planter de nouvelles vignes en Italie et de détruire au moins la moitié de celles qui existent dans les provinces (3); il convient de rapprocher ce fait du passage de l'*Apocalypse* (VI, 6) qui annonce que le blé et l'orge vont enchérir, pendant qu'il y aura abondance persistante d'huile et de vin: « Le chœnix de froment à un denier et les trois mesures d'orge à un denier; mais ne porte pas dommage à l'huile et au vin! ». Ce rapprochement donne la date de la *prédiction*

(1) A. Sabatier. *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de Saint Jean*, Paris, 1888, in 8°.

(2) *La date de l'Apocalyse*, dans *Rev. Archéol.*, 1901, II, p. 350 et ss.; réimprimé dans *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 356 et ss..

(3) Suét., *Domit.*, 7.

et celle de la *rédaction* de l'ouvrage qui nous est parvenu. Mais un examen attentif de son texte a prouvé qu'il a été composé comme les autres apocalypses dans lesquelles, autour d'un noyau ancien, se groupent peu à peu, selon les circonstances, les épisodes et les additions. Son plan est très incertain et même très désordonné. Ce désordre se manifeste à partir du chapitre X, quand descend du ciel un ange qui apporte un petit livre que le Voyant doit avaler. Visiblement, certaines parties sont de très peu postérieures à Néron, surtout le chapitre XVII où il est symboliquement mais nettement désigné (1). Le début du chapitre XIV, où il s'agit de mesurer le Temple, est antérieur à sa destruction. Il est donc probable que le petit livre avalé par le Voyant figure une apocalypse issue de la persécution de Néron et qui s'est intercalée, en tout ou partie, dans la *révélation* du temps de Domitien. Il n'est même pas impossible que l'auteur ait aussi utilisé un écrit purement juif et d'avant Néron.

L'*Apocalypse* porte donc le nom de Jean (I, 1), mais rien ne nous permet de supposer qu'il s'agisse de l'apôtre. Comment pourrait-il écrire à ces églises d'Asie, où la tradition le fait vivre dans sa vieillesse glorieuse, et même à cette église d'Éphèse qui est la sienne (II, 1), sans rien dire qui rappelle les liens les unissant à lui ? Voici plus fort : le Voyant, décrivant la Jérusalem céleste (XXI, 14), proclame qu'elle avait

(1) Néron mourut le 9 juin de l'année 68.

douze fondements sur lesquels étaient inscrits les noms des douze apôtres de l'Agneau. Parlerait-il avec cette neutralité s'il était l'un des douze ? Et le développement du texte ne suppose-t-il pas qu'ils sont tous morts quand il écrit ? Au reste, ce n'est pas sur son autorité apostolique que le Voyant fonde le droit qu'il a d'être écouté et cru, mais bien sur une révélation miraculeuse (XIX, 10) : « Le témoignage de Jésus c'est l'esprit de prophétie ». Il parle donc comme « ses frères les prophètes » (XXII, 9), en esprit et en vérité et non pas comme un apôtre.

Aussi bien l'attribution de l'*Apocalypse* à saint Jean a rencontré dans l'Église primitive la plus vive opposition. Les Aloges (1), dans le pays même où les écrits johanniques sont nés, rapportaient les deux plus considérables d'entre eux à l'hérétique Cérinthe, une cinquantaine d'années après leur composition (2). Au III^e^ siècle, Gaïus, un Romain, lui aurait encore attribué l'*Apocalypse* (3) ; enfin Denys d'Alexandrie, dont Eusèbe a conservé de notables fragments (4), nous dit que d'aucuns qui l'ont précédé (τινὲς... τῶν πρὸ ἡμῶν) l'ont rejetée, sous prétexte qu'elle n'a, d'un bout à l'autre, ni sens ni raisonnement, qu'elle n'est pas de Jean (l'apôtre), car ni un apôtre, ni un saint de

(1) C'est-à-dire les hommes qui n'admettent pas la doctrine johannique du Logos.

(2) Épiphane, *Haeres.*, 51, 3-4.

(3) Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 2.

(4) *H. E.*, VII, 25.

l'Église apostolique, n'aurait montré tant d'ignorance et de grossièreté charnelle dans la représentation du Christ ; c'est Cérinthe qui a tenu la plume. Denys, homme prudent, ne se permet pas d'aller si loin, mais il avoue ne rien comprendre au livre, qu'il voit estimé de nombre de fidèles. Il remarque fort bien que le style de l'*Apocalypse* est tout autre que celui du IV^e^ Évangile et, selon lui, les auteurs des deux livres sont deux Jean différents : l'Évangile seul est de l'apôtre. L'attribution de l'*Apocalypse* à Cérinthe n'a aucun fondement que nous puissions vérifier, mais elle prouve que maints chrétiens se sentaient dans l'impossibilité de la rapporter à Jean. Il est juste de noter que les Pères, dès le II^e^ siècle, n'ont pas tant de scrupules, particulièrement Justin, né dans le pays où s'est formée l'*Apocalypse* (1), mais, il est vrai, dans un autre milieu (2).

L'*Apocalypse* n'est donc pas de Jean l'apôtre, mais d'un judéo-chrétien nommé Jean, qui l'a compilée vers la fin du I^er^ siècle suivant les méthodes de l'apocalyptique juive, et conformément à l'esprit de la spéculation palestinienne, dans quelque ville d'Asie Mineure. Nous n'en pouvons dire davantage.

La séparation une fois établie entre l'*Apocalypse* et le reste de la littérature johannique, le problème de l'authenticité des *Épîtres* et du *IV^e^ Évangile* se pose à son tour. Les ressemblances que présentent

(1) *Dial. cum Tryph.*, 81.
(2) Justin est un Grec ; l'auteur de l'*Apocalypse* est un Juif.

entre elles les trois *Épîtres* peuvent incliner à les attribuer au même auteur, et, d'autre part, les rapports qui unissent la première au IV^e^ Évangile permettent de croire qu'elles trois et lui sortent peut-être de la même plume, certainement du même milieu. Il semble probable que c'est cette analogie qui a déterminé la tradition de l'attribution des *Épîtres* à Jean l'apôtre, car elles sont anonymes et rien en elles ne laisse deviner une prétention apostolique. Leur auteur se dit *presbytre* = *ancien*; prendrait-il ce titre s'il était apôtre ? Comment, s'il l'était, tout en ne le disant pas, expliquer l'opposition de ce Diotréphès, qui ne reçoit point dans son église les étrangers portant la parole du Seigneur et parmi lesquels se range l'auteur ? (1).

Si, comme on est en droit de le penser, Polycarpe s'est servi de la *Première Épître* et Papias aussi (2), au témoignage formel d'Eusèbe (*H. E.*, III, 39, 17), comment Polycarpe, dans le premier cas, ne rapporte-t-il pas ouvertement l'opinion qu'il exprime

---

(1) *III Jn.*, 9: ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. — M. Harnack a ingénieusement supposé que Diotréphès était un des premiers représentants de l'épiscopat monarchique, hostile de sa nature aux prédicateurs itinérants : Harnack, *Ueber den dritten Johannesbrief*, dans *Texte u. Untersuchungen*, XV, 3.

(2) Polyc., *ad. Phil.*, VII, 1, nettement dirigé contre le docétisme et à peu près dans les mêmes termes que *I Jn.*, IV, 2-3. La dérivation du passage de Polycarpe n'est toutefois pas évidente.

à l'apôtre que la tradition lui donne pour maître ? Pourquoi, dans le second cas, Papias n'authentifie-t-il pas sa source ? Et il ne le fait pas, car Eusèbe ne manquerait point de nous le dire. Un dernier argument paraît décisif : La première *Épître* est dirigée contre les docètes, c'est-à-dire contre ceux qui ne croyaient pas à la réalité de la vie terrestre de Jésus-Christ et pas une fois l'auteur ne dit : « je l'ai *vu* », ce qui serait péremptoire. Au contraire, il soutient que c'est quand on observe ses commandements qu'on l'a *vu* et *connu* (I, 5 ; II, 3 ; IV, 14) ; le vrai témoignage est celui de l'Esprit (V, 6-8). Un apôtre assurément n'aurait pas ainsi parlé (1). Il est donc impossible d'attribuer les *Épîtres* à Saint Jean, il paraît même douteux qu'on les puisse rapporter à l'auteur du IV^e^ Évangile, bien qu'elles présentent avec cet écrit des ressemblances indéniables de langue, de style et de doctrine. Mais on remarque que les *Épîtres* ne font pas usage de l'Ancien Testament, au contraire de l'Évangile ; en revanche, celui-ci estompe l'attente de la *parousie*, qui reprend tout son relief dans la *Prima Johannis*. L'auteur des *Épîtres* est probablement un judéo-chrétien avancé dans le christianisme, un *didascale* itinérant d'Asie Mineure, seulement tout proche de l'évangéliste, qu'il nous reste à identifier.

C'est Irénée (III, 1, 1) qui est encore ici l'appui principal de la tradition ; il affirme que le IV^e^ Évan-

(1) J. Réville, *op. cit.*, p. 55 et s.

gile fut écrit à Éphèse par l'apôtre Jean, afin de combattre Cérinthe et les Nicolaïtes. Il n'y a réellement dans le texte d'Irénée aucune preuve de ce qu'il avance. L'assertion postérieure du *Canon de Muratori*, comme celle de Clément d'Alexandrie (1), sont accompagnées d'explications tendancieuses, destinées évidemment à fonder l'autorité du IVe Évangile. Il aurait été écrit, d'après le premier texte, par Jean à l'instigation et au milieu des disciples directs et même des apôtres, sous leur contrôle et sous l'inspiration de l'Esprit ; selon le second, c'est une œuvre *pneumatique* (spirituelle = πνευματικόν) qui doit compléter les autres, lesquelles ne relatent que les choses corporelles (τά σωματικά).

Ce sont là des gloses et pas des arguments. A vrai dire, aucun des hommes apostoliques ne cite le IVe Evangile : Justin seul l'a peut-être connu et encore est-il permis de penser que les emprunts discrets qu'il semble lui faire viennent d'une source commune ; ni l'*Apologie* d'Aristide, ni le *Pasteur* d'Hermas, ni Papias, dans les fragments qui nous en restent, ni l'*Épître* de Polycarpe, ni les *Epîtres* d'Ignace n'en portent trace. Q'en conclure ? Qu'ils l'ont ignoré ? Ce n'est pas possible, s'il existait et était authentique. Qu'il n'existait pas encore ? Mais étant donné la date des *Épîtres* d'Ignace (vers 115), que devient la tradition ? Songeons que si Jean avait seulement 20 ans à la mort de Jésus, il en aurait eu au moins 105 à la

(1) Eus., *H. E.*, VI, 14, 7.

mort d'Ignace ! Il reste alors une solution : le IVe Évangile existait, les Pères apostoliques le connaissaient, mais ils ne le jugaient pas authentique. Chose remarquable, les témoignages les plus anciens en sa faveur sont d'origine gnostique (1). Un passage des *Philosophumena* en rapporte à Basilide une citation certaine ; Irénée atteste que les Valentiniens l'acceptaient et s'en servaient beaucoup, ce qui est confirmé par Épiphane. Nous savons enfin, par quelques fragments conservés dans Origène, qu'un de ces Valentiniens, nommé Héracléon, en avait fait un commentaire. La lenteur relative de son succès dans l'Église orthodoxe n'est-elle pas aussi un indice de même sens ? Le triomphe de l'œuvre ne fut assuré que parce qu'elle donnait de Jésus une interprétation conforme à la tendance qui triompha bientôt parmi tous les chrétiens, après avoir été d'abord gnostique. Ne serait-il pas curieux que le IVe Évangile vînt de Cérinthe ? C'est une hypothèse improbable, mais qui a traversé l'esprit de Renan.

A y regarder de près, seul le chapitre XXI, le dernier de notre Évangile, paraît encore donner quelque fondement à l'opinion orthodoxe. Nous y lisons (20-24) que « le disciple aimé » de Jésus, celui qui s'était penché sur son sein, est aussi celui qui rend témoignage dans le livre et l'a écrit. Or, ce chapitre XXI a été ajouté à l'Évangile proprement dit, lequel, de toute évidence, se termine avec le verset 31 du

(1) J. Réville, *op. cit.*, p. 73.

chapitre XX. L'auteur du corps de l'Évangile suit, en ce qui touche aux apparitions de Jésus, la même tradition que le troisième Synoptique : il les place à Jérusalem ; or le chapitre XXI en conte une qui se produit sur le lac de Tibériade, conformément à la tradition des deux premiers Synoptiques. L'addition de ce chapitre remonte cependant très haut ; d'abord parce qu'il ne paraît pas que l'Evangile ait jamais circulé sans lui ; il figure dans tous les manuscrits ; en second lieu parce que sa langue et son allure ne le différencient vraiment pas du reste de l'ouvrage. On pourrait croire que l'auteur lui-même l'a ajouté à titre de complément. Malheureusement, si le verset 24 dit que l'Évangile a été écrit par « le disciple aimé » les précédents versets supposent qu'il est mort quand ils sont rédigés, puisqu'ils expliquent que Jésus a voulu dire non pas qu'il ne mourrait point, mais seulement qu'il pouvait l'empêcher de mourir jusqu'à son propre retour. Ce n'est donc pas l'auteur lui-même qui a écrit le dernier chapitre, visiblement destiné à authentifier l'ensemble, à le couvrir d'un nom considérable et à le faire accepter à côté des autres Évangiles en le rattachant à la tradition synoptique (1). Ce qui nous étonne, c'est de n'y pas trouver plus de précision : le « disciple aimé » reste anonyme, et nous ne savons vraiment pas à qui le rédacteur du chapitre en question a pensé. A Jean l'apôtre ? Je ne le crois pas.

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 132.

A Jean l'ancien? Peut-être. Il s'est tenu sur une réserve prudente parcequ'il ne savait rien de certain. Il ne paraît pas avoir connu le « disciple aimé » et c'est dans l'Évangile lui-même qu'il a trouvé ce qu'il en dit. Il s'est d'ailleurs trompé, car l'Évangile ne se donne pas comme l'œuvre du « disciple aimé ». Dans les trois endroits où il paraît (XIII, 23; XIX, 26; XX, 2), pas un mot n'implique qu'il soit l'auteur du récit. D'autre part, si nous rapprochons le fameux passage (XIX, 26), où Jésus lui confie sa mère, du verset 35 : « Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage », il semble évident que *celui-là* n'est pas le « disciple aimé » et que l'auteur du chapitre XXI a commis une erreur, en confondant en un seul deux personnages différents. Au reste, les trois versets ne permettaient pas de placer un nom à côté du « disciple aimé » ; rien surtout n'autorisait à reconnaître en lui l'apôtre Jean. C'est pourquoi le continuateur de l'Évangile, n'a rien affirmé ni rien nié dans son chapitre XXI, évitant ainsi des contradictions fâcheuses, à une époque où Jean l'ancien vivait peut-être encore à Éphèse et où les disciples des apôtres n'étaient pas tous morts. L'incertitude de ses affirmations fut favorable à l'acceptation de l'Évangile ; plus tard on raisonna sur elle et, par un travail d'élimination très simple, Saint Jean fut identifié au « disciple aimé » (1). Ce n'était ni Pierre, ni Jacques, parmi les apôtres de premier plan ; alors c'était Jean.

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 132-134.

Il est bien probable que ce n'était personne et que le « disciple aimé » ne fait pas exception à la règle d'inspiration du IVe Évangile ; il est le disciple en soi, le disciple parfait, sans lien avec une réalité personnelle (1).

Voilà déjà bien des présomptions contre l'authenticité du IVe Évangile. Il y faut ajouter une raison décisive : si l'auteur est Jean, on ne peut comprendre comment il a fait l'abandon de tout ce qu'il a vu et connu, comment il a bouleversé les impressions de sa vie réelle, pour les enfermer dans les cadres d'une extraordinaire abstraction. Tout ce qui établirait la connaissance directe et précise des personnes dont il parle et des lieux où il les fait agir a disparu. Ce Juif en vient à appeler tous les Juifs du nom de *fils du diable* ; à ne plus dire un mot de l'eschatologie que les Synoptiques nous rapportent et qui fut évidemment celle des apôtres ; à rejeter la *parousie* à l'arrière plan ; à remplacer partout la réalité par des allégories. Un apôtre ne peut pas avoir contredit les Synoptiques à ce point ; il n'est pas possible à l'heure actuelle de soutenir sérieusement qu'il les a complétés. Le IVe Évangile est donc anonyme, comme la *Sagesse* et l'*Imitation de Jésus Christ* ; il est l'œuvre d'un chrétien de formation judéo-alexandrine, qui a probablement écrit pour un petit groupe d'initiés et qui, par une supercherie pieuse, et peut-être inconsciente, a superposé ses conceptions théologiques à la

(1) J. Réville, *op. cit.*, p. 317 ; Loisy, *op. cit.*, p. 124-129.

réalité des faits, en se plaçant lui-même dans la pénombre de Jésus (1).

La tradition semble toutefois avoir raison sur un point ; l'ouvrage a été composé en Asie Mineure, dans la région d'Éphèse ; on ne saurait dire à quelle date. Beaucoup de critiques, se fondant sur le silence des Pères apostoliques, ont cru devoir placer sa composition très bas ; certains sont descendus jusqu'à 160, ou même 175 ; M. Albert Réville penche encore pour 140 (2). Il y a cependant lieu de remarquer qu'Irénée n'a pas découvert l'écrit et que son témoignage suppose, vers le dernier quart du siècle, un succès déjà affermi, que notre Évangile n'a probablement pas acquis très vite. On a peine à croire aussi que le reflet des querelles gnostiques ne soit pas net dans le livre s'il était du temps où elles s'épanouissent. D'autre part, il est visible que son auteur a connu nos Synoptiques et non pas seulement les éléments dont ils ont été construits. Sur ces considérations et d'autres analogues, qui ne sont d'ailleurs pas sans réplique, il semble qu'on s'accorde aujourd'hui à rapprocher le IV^e^ Évangile de la date traditionnelle et à le placer entre 100 et 125 (3).

---

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 131.

(2) *Jésus de Nazareth*, I, p. 357.

(3) M. J. Réville, *op. cit.*, p. 325, penche pour 100-125 ; M. Harnack, *Gesch. der Altchristl. Litt.*, III, p. 655 et ss., pour les environs de 110. On trouvera une défense, d'ailleurs assez faible, des positions orthodoxes sur le IV^e^ Evangile dans

L'*Épître aux Hébreux*, dont il nous reste à dire un mot, est un écrit d'abord assez singulier ; il ne porte ni suscription, ni adresse ; ce n'est qu'une tradition, transmise par les plus anciens manuscrits, qui veut qu'il ait été envoyé *aux Hébreux*. On a douté — probablement sans raison — que ce soit une vraie lettre et on y a voulu voir le plus ancien traité systématique de la théologie de l'Évangile (1). Les destinataires, comme l'auteur, sont évidemment des judéo-chrétiens ; les citations ouvertes ou latentes de l'Ancien Testament abondent et des particularités du culte juif qu'on voit rappelées en plusieurs endroits, ne pouvaient être entendues que d'anciens Juifs (IX, 10 et 13). Le début même de l'*Épître* ne laisse pas de doutes ; « Dieu ayant parlé autrefois à (nos) pères (τοῖς πατράσιν) de diverses manières et en divers endroits, par les prophètes, nous a parlé dans ces jours derniers par son Fils..... » (I, 1). L'opinion, quelquefois soutenue, que l'auteur s'adressait à des païens convertis ne se fonde que sur des détails et ne tient pas en face de ces remarques primordiales.

---

l'ouvrage posthume de l'abbé Fouard, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, Paris. 1904, in-8° ; Voy. aussi Bacuez, *Manuel, Nouv. Test.*, I, p. 164 et ss., dont il convient de vérifier toutes les affirmations, et Batiffol, *Hist. de la litt. grecque*, p. 35, mais en ayant recours direct aux autorités qu'il invoque.

(1) Reuss, *La Bible, N. Test.*, Introd,. p. 9.

On ne s'entend pas sur l'église à laquelle la lettre est adressée : *Rome*, *Alexandrie* et *Jérusalem* ont leurs partisans. La même incertitude règne sur son lieu d'origine, et sa date a oscillé, selon les opinions, entre 58 et 118. Si cependant on considère comme très probable que Clément Romain l'a connue, la date de 93-95, où il écrit, ne doit pas être dépassée. Divers indices feraient même croire que la lettre est antérieure à 70, car il semble bien que plusieurs versets supposent l'existence du Temple (1) ; on y parle, par exemple, du grand prêtre qui entre chaque année dans le Saint des Saints ; enfin nous ne voyons paraître aucune allusion directe à la ruine de Jérusalem : silence singulier puisque l'auteur s'adresse à des judaïsants et pourrait tirer de cette ruine un argument contre l'Ancienne Alliance qu'il combat. Le malheur est qu'on a trouvé dans des écrits sûrement postérieurs à la chute du Temple des allusions du même genre à un culte que le passé a habitué les Juifs à considérer comme perpétuel et qui cependant n'existe plus (2). L'*Épître aux Hébreux* est donc l'œuvre d'un judéo-chrétien au courant de la littérature paulinienne ; il a écrit

(1) IX, 1-. 25 ; X, 1-3.

(2) Clém. Rom., *I Cor.*, XLI, 2 : « Ce n'est pas en tous lieux, mes frères, que l'on offre des sacrifices perpétuels ou votifs, ou expiatoires pour les péchés et les fautes, mais seulement à Jérusalem ». Voy. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, Leipsig, 1897, II, p. 140.

avant la fin du Ier siècle ; nous n'en savons pas plus (1).

Pareille obscurité enveloppe le nom de l'auteur. L'attribution à Paul n'est plus soutenue que par les orthodoxes irréductibles. Par sa langue, foncièrement grecque, malgré quelques hébraïsmes, par l'origine de ses citations de l'Écriture, empruntées à la traduction des Septante, enfin par de notables particularités de sa doctrine, l'*Épître aux Hébreux* s'éloigne des écrits pauliniens authentiques (2). On l'a successivement rapportée à Barnabé, à Luc, à Clément Romain, à d'autres encore ; autant de conjectures sans fondement. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'elle a été écrite par un judéo-chrétien helléniste, qui a subi à la fois l'influence de Paul et celle du philonisme (3).

---

(1) La difficulté de l'origine tient à ce que la seule indication que nous possédions pour la fixer est celle que donne la lettre elle-même ; XIII, 25 : « Ceux d'Italie (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) vous saluent ». On peut interpréter : « ceux qui sont en Italie », ou : « ceux qui sont d'Italie », mais hors de l'Italie. Il est impossible de trancher. Le premier sens est peut-être le plus correct.

(2) Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, frappé par la différence des styles, consentait à attribuer à Paul le fonds de l'Épître, mais il lui en refusait la rédaction.

(3) C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iena, 1875, in 8°, p. 321 et ss.. Résumé clair dans Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, I, p. 478 et ss., qui a d'ailleurs étudié avec un soin particulier l'*Épître aux Hébreux*.

IV. — Les ouvrages dont nous venons d'étudier l'origine soulèvent dans le détail quantité de questions que nous n'avons pas à examiner ici (1) ; il nous faut seulement y relever les traits qui singularisent leur action sur le christianisme par rapport à son *isolement du judaïsme*, à sa *conception du Christ et du Royaume*, à son *développement dogmatique ou rituel*, à son *organisation* en tant que communauté. Il convient de les étudier séparément, car si tous procèdent en quelque manière de l'inspiration directe, et par là se ressemblent, l'esprit palestinien qui anime l'*Apocalypse* le met à part des autres écrits johanniques, où règne l'esprit alexandrin, et de l'*Épître aux Hébreux*, où se côtoient le philonisme et le paulinisme.

Un autre trait cependant les rapproche : leur universalisme. De la Loi, il n'est plus même question dans l'*Apocalypse* : la terre figure un champ de bataille où luttent les forces du royaume du bien et celles du royaume du mal ; les hommes deviennent les sujets de l'un ou de l'autre. Ils gagneront leur place dans la Jérusalem céleste, ou seront précipités dans l'étang de feu. Pour être inscrits au Livre de vie, ils n'ont plus à compter sur leur légalisme (2),

(1) Voy. les commentaires précités de Loisy et J. Réville ; ajouter la traduction et le *commentaire* du P. Calmes, Paris, 1895, 2 vol. in-16 et, en allemand, le *Hand-Commentar* de Von Soden et Holtzmann.

(2) Seule est maintenue (II, 14) l'interdiction des viandes consacrées aux idoles, qui restera chrétienne.

mais bien sur leurs œuvres (τὰ ἔργα αὐτῶν) et c'est par rapport au Christ qu'elles sont appréciées. Ceux qui ont témoigné pour lui par leur sang se placent au premier rang des justes (1). La Jérusalem céleste n'a point d'autre Temple que Dieu et l'Agneau (XXI, 22). Même indifférence à l'égard de la Loi dans les *Épîtres Johanniques* et même universalisme ; Jésus est « la propitiation (ἱλασμός) pour nos péchés, et pas seulement pour les nôtres, mais pour ceux de tout le monde » (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου) (2). Pour l'auteur du IV^e^ Évangile, la Loi a été donnée par Moïse ; mais la grâce et la vérité (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) sont venues de Jésus-Christ et de lui nous avons tous reçu grâce sur grâce (I, 16-17 : χάρις ἀντὶ χάριτος). Dieu est Esprit et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité et non plus seulement à Jérusalem (IV, 20-24). Quiconque croit au Fils ne périra pas et aura la vie éternelle (III, 16). Les rites qui affermissent l'exclusivisme juif disparaissent devant un tel universalisme et la Loi n'a plus que la valeur d'une révélation incomplète et provisoire de Dieu, abolie par Jésus (3). Il en va de même dans

(1) *Apoc.*, XX en entier.

(2) I *Jn.*, II, 2.

(3) Les Juifs obstinés ne veulent pas croire que le salut soit indépendant de la descendance d'Abraham ; c'est qu'ils ont pour père le diable et veulent accomplir ses désirs (VIII, 44 et s.). On a vu justement dans la dispute que nous relate le chapitre VIII, un écho des controverses de Paul contre les légalistes (Réville, *op. cit.* p, 198).

l'*Épître aux Hébreux*. C'est pour *tous* que Jésus a souffert la mort par la grâce de Dieu (II, 9); il a apporté le salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent (V, 9). Le but même de l'*Épître aux Hébreux* est de détourner du judaïsme ceux des chrétiens qui seraient tentés de revenir à ses pratiques, et on peut dire que tout le développement repose sur la comparaison entre l'ancienne Loi, représentée par ceux qui l'ont édictée et par ses prêtres, et la nouvelle Loi représentée par Jésus-Christ. C'est lui qui est le vrai Grand prêtre (IV, 14); le médiateur de la Nouvelle Promesse (IX, 15; XII, 24). La Loi n'enfermait que l'ombre des biens à venir et non la véritable image des choses (1).

Que la spéculation juive, passée au service de Jésus, ait atteint plus vite que la foi juive populaire et simple — celle du monde apostolique — cette notion de l'universalité de la religion dégagée des rites nationaux, il n'y a rien là qui nous surprenne. L'idée en elle-même existait déjà dans certaines écoles rabbiniques, comme à Alexandrie. N'était-il pas déjà virtuellement dégagé du formalisme, ce grand Hillel qui, répondant aux questions d'un païen sur la religion d'Israël, lui disait : « Ce que tu n'aimes pas pour toi, ne le fais pas à ton prochain, car c'est là toute la Loi, dont le reste n'est que le commentaire. » ? Sur tous les autres points que nous avons retenus s'accentue le désaccord entre nos écrits.

---

(1) P. Sabatier, *La Didaché*, p. 24.

Le Voyant de l'*Apocalypse* est un prophète juif ; son imagination toute hébraïque, lui montre dans des visions flamboyantes des images symboliques conformes au génie de sa race et à ses traditions ; il n'a point mêlé de spéculations helléniques à son prophétisme ; c'est à peine, si, en vertu de l'inévitable pénétration de courants intellectuels voisins, il en a malgré lui reçu quelques bribes et accepté quelques expressions qu'il entend à sa manière. Dans les révélations que lui apportent des anges et le Christ lui-même, dans le ciel où il est ravi, la question de l'homme Jésus ne se pose pas. L'Agneau immolé figure le Messie, digne de puissance, richesse, sagesse, force, honneur, gloire et louange (V, 12). La mort de Jésus est donc mise au premier plan tout comme dans la théologie paulinienne et peut-être, mais peut-être seulement, sous son influence directe. L'Agneau a donc péri et a lavé nos péchés dans son sang (1, 6) qui « blanchit » encore la robe des martyrs (VII, 14). Il reste subordonné à Dieu très nettement et par là s'accuse le profond judaïsme de l'auteur. Dès le premier verset, nous lisons : « La révélation de Jésus-Christ que Dieu lui a donnée, pour faire connaître à ses serviteurs les choses qui doivent arriver bientôt ». Ce Dieu garde son caractère juif absolu : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin, dit le Seigneur, qui Est, qui Était et qui Sera, le Tout-Puissant (I, 8 ; XXI, 6) ». C'est de lui que le Christ a reçu son pouvoir (II, 27), mais cette subordination l'élève au dessus de tous les êtres créés.

Il est le premier né d'entre les morts, et le prince des rois de la terre (I, 5) ; il a été mort, mais maintenant il est vivant et il vivra dans les siècles des siècles (I, 18). Sans doute Dieu est le Créateur ; sa volonté seule a fait naître et fait vivre toutes choses dans le ciel, la terre et la mer (IV, 11 ; X, 6 ; XIV, 7), mais lui-même est l'*Amen*, le témoin fidèle et véridique, le commencement de la créature de Dieu (III, 14 : ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) ; par conséquent il a préexisté au monde, au moins dans la pensée de Dieu. Il est tout voisin de Dieu, aussi près de lui que la pensée d'un Juif l'y peut mettre ; il recevra comme lui louange, honneur et gloire dans les siècles des siècles (V, 12-13) ; une délégation de sa colère devant laquelle tremble l'univers lui a été donnée ; il est associé à sa puissance et il est, en son nom, juge des vivants et des morts (1). Cependant l'auteur ne peut échapper au matérialisme ; son Christ possède une incomparable majesté, mais il garde l'aspect humain. Son visage rayonne comme le soleil, mais il ressemble à un « fils de l'homme » ; il paraît dans la splendeur exaltée d'un Grand prêtre juif, avec sa longue robe et sa ceinture d'or (I, 13-16)

Le Royaume, l'*Apocalypse* l'imagine suivant les thèmes de l'eschatologie juive : on verra d'abord le règne de mille ans des justes ressuscités et vivant avec le Christ sur la terre, purgée des méchants par la

(1) I, XIII, 19 ; VI, 15-16 ; Cf., XI, 15 ; XII, 10 ; XIV, 14 XXI, 22 ; XXII, 3.

mort et l'enchaînement de Satan dans l'abîme (XX, 1-3); puis la révolte du dragon, délié de sa prison, et, après une victorieuse intervention de Dieu, la résurrection générale, le jugement et l'attribution à chacun de la récompense ou du châtiment éternels que ses œuvres lui auront mérité (XX-XXI). Une Jérusalem nouvelle descendra du ciel, parée comme l'épouse pour son époux, et en elle habiteront les élus, dans la gloire de Dieu, devant sa face et celle de l'Agneau. L'imagination du Voyant s'est épuisée à l'orner de toute la joaillerie orientale et on y apportera encore ce que les Gentils ont de plus magnifique et de plus précieux (XXI, 26). Ces représentations juives des choses dernières cèdent le pas à d'autres très différentes dans le IV^e^ Évangile, les *Épîtres johanniques* et l'*Épître aux Hébreux*.

L'auteur du IV^e^ Évangile a-t-il connu des traditions précises ignorées des Synoptiques? C'est invraisemblable, mais il est vain de le rechercher, car visiblement les faits ne l'intéressent pas; il a traité ceux qu'il emprunte certainement aux autres Évangiles, comme Philon traitait la lettre de l'Ancien Testament, sans se préoccuper, dans l'interprétation qu'il en donne, de leur réalité concrète, et il a tout simplement enfermé une conception particulière de Jésus dans un cadre d'apparence historique. « Théologien mystique, penseur et prophète, il conçoit et il voit une vie idéale du Sauveur. Dans ce tableau qui jaillit spontanément d'une grande âme croyante, se mêlent des éléments divers: souvenirs

de la tradition synoptique embellis et transformés, doctrine de philosophie religieuse accommodée au sens chrétien, expériences intimes et visions de la foi, préoccupations apologétiques et polémiques du temps. Tout cela se déroule comme un poème allégorique en forme d'histoire » (1).

Un instant d'attention suffit pour voir que non seulement le Jésus du IVe Évangile n'a aucun rapport avec celui des Synoptiques, mais encore qu'il n'en a aucun avec la réalité. C'est un docteur hautain et impassible, qui circule parmi les déclarations et les symboles, suivi par des disciples, qui ne doivent pas comprendre ce qu'il dit pour lui fournir l'occasion de s'expliquer plus au large. Les incidents de sa vie et de sa mort ne surviennent que pour justifier des prophéties et il ne meurt que lorsque « tout est accompli » (XIX, 30). Si son flanc est percé d'un coup de lance et si aucun de ses os n'est brisé par les bourreaux quand il a expiré, c'est encore pour donner raison à l'Ecriture (XIX, 36-37). Plus rien de la simplicité émue des Synoptiques ne se retrouve dans ses discours, élevés, sans doute, mais sans émotion et sans vie vraie. D'ailleurs tous les personnages du IVe Évangile parlent la même langue et sur le même ton : en réalité, c'est toujours l'auteur qui a la parole. Les pénétrantes paraboles des Synoptiques ont disparu, pour faire place à des

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 136.

allégories, suivant le procédé cher à la spéculation alexandrine.

La clef de cette « contemplation mystique » (1) de l'histoire de Jésus se trouve dans le prologue si souvent discuté (I, 1-8). Il contient une affirmation essentielle et d'une portée incalculable sur la suite de la dogmatique chrétienne: Le Logos divin, celui qui régnait au centre de la théologie judéo-alexandrine, est devenu chair et il s'est incarné dans Jésus. Proposition hardie, car, nous l'avons noté, Philon n'avait jamais établi un rapport de ce genre entre son Logos et le Messie et il est vraisemblable que les premières générations chrétiennes ne l'acceptèrent pas aisément ; mais une fois qu'elles l'eurent admis, quel pas fit la foi vers le dogme de la Trinité ! Bien entendu, l'évangéliste ne démontre pas son opinion ; il la proclame ; il a pour témoin Dieu lui-même et pour répondant Jean-Baptiste (2). On s'est étonné quelquefois que le IV^e^ Évangile n'ait fait mention du Logos que dans son prologue. En effet, le mot ne paraît plus dans le sens philonien après le verset 14 et quand il est employé dans le corps de l'ouvrage (trente-six fois en tout), c'est comme nom commun, dans le sens ordinaire de *parole* ou *discours*. Cette singularité s'explique pourtant sans peine. L'auteur

(1) Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 9.

(2) Il n'est pas improbable que cette incarnation ne soit qu'une application hardie du philonisme à la thèse de Saint Paul qui identifie le Christ céleste à l'Esprit, mais il nous est impossible de le savoir.

ayant posé son principe : le Logos s'est incarné dans le Christ, il n'a plus, puisqu'il prétend écrire une histoire, qu'à conter celle de Jésus-Christ. Elle doit être la justification du prologue et elle l'est en effet.

Tout ce qui, dans le récit évangélique, peut abaisser Jésus vers l'humanité, le subordonner à un homme ou à une puissance autre que celle de Dieu est soigneusement évité. Ainsi le récit de sa naissance a disparu, et il n'est plus question ni de son baptême, ni de sa tentation au désert. Il est homme pourtant et *fils de Joseph* (I, 45 ; VI, 42) — ce qui prouve que l'évangéliste ignore la naissance miraculeuse et la virginité de Marie (1) — et il paraît entouré de frères que rien n'exclut de la parenté humaine ordinaire (II, 12; 7, 3). Cette humanité du Sauveur l'évangéliste la croyait nécessaire à l'œuvre du salut, à la réalité de la passion, que contestaient les docètes. Le Christ reste encore subordonné à Dieu, puisque le Logos qu'il incarne est une émanation, une délégation de la souveraine pensée divine ; mais Dieu, Père suprême, est avant tout Père de Jésus, qui est sur terre le *Fils* par excellence. On conçoit d'ailleurs quelle intimité l'identification du Logos au Christ établit entre Jésus et Dieu. Si le Père donne au Fils la vie et l'autorité (V, 26-27), il lui donne aussi le moyen de

(1) C'est une explication théologique, mais sans valeur historique que de dire que l'apôtre Philippe, dans le premier texte, et les Juifs qui connaissent Jésus, dans le second, parlent *selon l'apparence*.

faire tout ce qu'il fait lui-même (V, 19) ; il est avec lui (VIII, 29) ; il est en lui, comme lui-même est dans le Père (XIV, 10). Tous deux ne sont qu'*un* (X, 30 : ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν). Connaître l'un, c'est connaître l'autre (VIII, 19) ; voir l'un, c'est voir l'autre (XIV, 9) ; ignorer le Fils c'est ignorer le Père ; le haïr, c'est haïr le Père (XV, 21-24). Venu du ciel, le Fils de Dieu y retourne (VI, 33, 51, 62 ; XVI, 16) et il existait avant Abraham (VIII, 56), il existait même avant le monde devers (παρὰ) Dieu (XVII, 5).

Pourquoi donc cette incarnation du Logos ? Dieu l'a voulue afin que son Fils vînt sur terre accomplir une mission (1) ; celle-ci consiste non à *juger*, comme le fait le Messie de la spéculation rabbinique, mais à *sauver* (III, 16-17). Le Christ apparaît comme le flambeau du monde ; celui qui le suit ne marchera pas dans les ténèbres et il aura la lumière qui donne la vie (VIII 12). Sa mission comporte aussi une phase douloureuse ; il doit offrir sa vie (VI, 51 ; X, 11-18), mais l'enseignement du IV^e^ Évangile, n'a pas sur ce point toute la clarté désirable et il est même vraisemblable que la mort du Fils n'a pas pour son auteur le caractère expiatoire que lui prête Paul ou l'*Apocalypse*. Ainsi la Cène n'a pas de place dans notre récit ; son vrai sacrifice, le Logos l'accomplit en s'incarnant. Au moment de sa mort, Jésus abandonne son âme humaine (X, 11) et remonte vers son principe éternel ; il dépose librement sa vie pour la reprendre

(1) V, 36 ; VIII, 26 ; X, 32 ; XIV, 31 ; XV, 32.

en son Père (X, 18). Nous ne trouvons donc pas ici l'idée du sacrifice *pour les péchés de plusieurs*, qui se rencontre dans les Synoptiques, ni à plus forte raison celle de la Rédemption paulinienne. La mort de Jésus sur la croix n'est que pour l'accomplissement des prophéties et pour bien prouver que le monde haït le Christ et la lumière qu'il porte.

A cette conception spiritualisée de Jésus, correspond une représentation spiritualiste du Royaume. Ce Royaume, c'est la *Vie* dans la lumière, qui s'oppose à la *Mort* dans les ténèbres du monde, et on l'obtient par une nouvelle naissance spirituelle (III, 3 et s.). C'est par la foi qu'on renaît en Christ, sous la grâce de l'Esprit et par l'eau du baptême (III, 5); par l'union avec le Christ, on a la vie (1). L'*œuvre de Dieu* c'est d'avoir la foi en celui qu'il a envoyé (VI, 29) (idée paulinienne); l'union avec le Messie s'accomplit matériellement en mangeant son corps et en buvant son sang (VI, 51 et ss). Autrement dit, une conception métaphysique remplace la tangible réalité des Synoptiques. Tout homme, d'ailleurs, n'est pas capable de l'élan de foi nécessaire à l'acquisition de la vie, car c'est l'Esprit qui le donne et l'Esprit souffle où il veut (III, 8). Si les Juifs, par exemple, n'acceptent pas la vérité, c'est que Dieu les a endurcis (XII, 39-40), et Jésus sait depuis le commencement (ἐξ ἀρχῆς) quels hommes ne croiront pas (VI, 64), et quels disciples Dieu lui

(1) VIII, 12; X, 7 et s.; XII, 46, etc..

donnera (1). La prédestination domine donc le salut. L'auteur ne l'atténue pas en déclarant que les incrédules demeurent tels parce qu'ils sont *d'en bas*, c'est-à-dire de ce monde de ténèbres (VIII, 23), car, en définitive, ils n'ont pas demandé à en être.

On voit avec surprise paraître parmi tout ce spiritualisme une réminiscence de l'eschatologie des Synoptiques. Que le IVe Évangile avance que chaque homme est jugé et condamné à partir du moment où il n'accepte pas la foi (III, 8), c'est une opinion qui se comprend ; mais l'idée de la résurrection des morts et celle du jugement dernier par le Fils, qui sont assez clairement exprimées une fois (V, 24, et ss.) et paraissent en plusieurs autres passages sous forme d'allusions (2), comment sont-elles compatibles avec la conception toute immatérielle de la Vie? Les commentateurs ont été fort embarrassés devant cette question et plusieurs ont accepté l'hypothèse d'une interpolation, destinée à adoucir le trop violent contraste entre la représentation johannique du Messie et du Royaume et celle des Synoptiques. Mais l'hypothèse se trouve gratuite ; il semble plus simple de penser que la tradition relative à la *parousie* a été assez forte pour s'imposer à l'auteur du IVe Évangile, malgré la contradiction qu'elle apportait à ses thèses essentielles. Il faut sans doute attribuer à une influence de même ordre la fameuse

(1) VI, 37 ; XV, 16, et 19 ; XVII, 6-9.
(2) III, 30 ; VI, 39, 40, 44, 47 ; VIII, 24 ; XIV, 3.

affirmation au sujet du pain de vie (1) (VI, 51 et ss.).

« Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et ce pain que je donne, c'est ma chair que je donne pour la vie du monde. — En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous ». C'est là une évidente allusion au repas eucharistique, dont pourtant l'auteur ne relate pas l'institution, puisqu'il ne raconte pas la Cène, et qu'il place cet enseignement de Jésus au milieu d'un sermon quelconque. En soi, la pratique eucharistique ne pouvait pas lui plaire, car l'absorption du Logos, nourriture naturelle de l'âme pieuse, selon Philon (2), sous la forme grossière de la chair et du sang, si profond que fût le mysticisme qui l'enveloppait, répugnait à la pensée alexandrine qui anime tout le IV^e^ Évangile. Mais l'évangéliste n'a pas pu écarter l'agape, centre de la vie chrétienne, et peut-être, par une contradiction inconsciente issue de l'habitude, ne l'a-t-il pas même voulu.

Les doctrines christologiques et sotériologiques que reflètent les trois *Épîtres* ne diffèrent pas sensiblement de celles du IV^e^ Évangile. La conception de Dieu et du rapport du Christ à lui est la même ; sur un point unique se manifeste un grand désaccord : non seulement Jésus, selon la *Prima Johannis*, est

(1) Loisy, *Études évangéliques*, pp. 225 et ss..
(2) J. Réville, *op. cit.*, p. 90 et ss..

venu effacer les péchés que le diable a mis en nous (*I Jn.*, III, 5-8), mais il a donné son sang pour nous purifier (*I Jn.*, I, 7,); il est lui-même la propitiation (1). C'est là, nous l'avons vu, une idée étrangère au IV^e^ Évangile et il y faut probablement reconnaître une influence paulinienne. De même le Royaume semble conçu dans les *Épîtres* comme la lumière et la vie, qui s'opposent aux ténèbres et à la mort; la *parousie* y reprend cependant sa place au premier rang (2): le dernier temps est arrivé, l'Antéchrist va venir (I *Jn.*, II, 18). Il est même déjà dans le monde (IV, 3). Ces différences entre écrits si voisins nous font comprendre de quelle confusion, de quels mélanges de doctrines ou de tendances contradictoires, est sortie la foi orthodoxe.

La théologie de l'*Épître aux Hébreux* (3) présente une combinaison d'idées philoniennes et de paulinisme. Jésus a été véritablement un homme, il a participé à la chair et au sang ; cela était nécessaire à sa mort, qui devait détruire la mort, œuvre du diable (II, 14) ; sorti de la tribu de Juda (VII, 14), il a vécu semblable à nous de tous points, mis à part le péché (4). Rappelons que ces affirmations ont pour but de combattre le docétisme naissant. Mais, en

(1) ἱλασμὸς = expiation, qui évoque l'idée d'un sacrifice propitiatoire.

(2) *I Jn.*, II, 28 ; III, 2 ; IV, 17.

(3) E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894, in 8°.

(4) *Hébr.*, II, 17 IV, 15 ; VII, 26.

même temps qu'il est homme, le Christ est le Fils de Dieu, premier né d'entre les morts, son héritier en toutes choses ; il règne au dessus des anges et le monde a été fait par son intermédiaire (I, 1-12). Considéré sous ce point de vue, il est sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement et sans fin (VII, 3 ; 16 ; 28). Il est entré dans le monde, c'est-à-dire, s'est incarné (X, 5). Sa mission est conçue comme un sacerdoce éternel (VII, 23-24) ; il est le médiateur de la Nouvelle promesse (IX, 15 ; XII, 24). Son rôle consiste à nous purifier, à nous sanctifier, à détruire en nous l'action du démon (1). C'est pourquoi il a offert son corps en sacrifice (2), et maintenant il est assis à la droite de Dieu (X, 12). Nous trouvons donc ici côte à côte l'idée de l'incarnation, sinon tout à fait semblable, puisque le Fils n'est pas assimilé au Logos, au moins analogue à celle du IV^e^ Évangile et l'idée paulinienne de la mort rédemptrice. En ce sens, l'*Épître aux Hébreux* nous offre une doctrine de transition.

Paulinien aussi est le moyen préconisé pour gagner le salut : il faut croire au Christ, car c'est par la foi que le juste vivra (X, 39) (3) ; les œuvres de la Loi n'ont jamais purifié pleinement ceux qui les accomplissaient (X, 1-2) ; aussi était-il nécessaire de les

(1) I, 3 ; II, 14 ; IX, 14 ; X, 12.

(2) Voy. VII, 27 ; IX 11, et ss. ; X, 6-10.

(3) Voy. XI, tout entier consacré à énumérer les exemples qui prouvent la puissance de la foi.

renouveler sans cesse, tandis que l'oblation de Jésus a été unique et décisive pour toujours (1). Il faut donc aller à lui d'un cœur sincère et confiant, s'attacher sans varier à l'espérance qu'on place en lui et, nous encourageant l'un l'autre, poursuivre les œuvres de charité qu'il a prescrites (X, 22-24). Il faut aussi se préparer au grand jour qui approche (X, 25). Le Christ reviendra (IX, 28) bientôt (X, 37). Tous les hommes mourront, puis subiront le jugement (IX, 27). Pour ceux que la foi aura justifiés, les premiers nés dont les noms sont inscrits dans les cieux (XII, 23), commencera le repos éternel (IV, 3 et 20) dans la patrie céleste que Dieu leur a préparée (XI, 16), la Jérusalem d'en haut (XII, 32) ; et là sera le Royaume de Dieu qui ne peut être ébranlé (XII, 28). Pour les méchants, ce sera une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant (X, 31) : le feu les attend (X, 27).

L'Épitre aux Hébreux se place donc à égale distance du matérialisme de l'*Apocalypse*, et du spiritualisme fondamental du IV^e^ Évangile, en ce qui regarde le Royaume. On y voit la résurrection signalée en passant (VI, 2), mais sans aucune insistance, car la transformation de l'homme par la foi et ses œuvres intéresse l'auteur plus que l'eschatologie populaire ; pourtant il n'en abandonne pas les thèmes essentiels, donnant ainsi un exemple déjà offert par Paul et que toute l'orthodoxie suivra. L'*Apoca-*

1) IX, 26 ; 10, X.

lypse restera le grand magasin à images, la grande inspiratrice de l'art eschatologique ; le IV^e^ Évangile et les *Épîtres*, le grand arsenal des arguments propres à fonder la divinité de Jésus-Christ et la Trinité, et la ressource suprême des orthodoxes, quand il deviendra nécessaire d'interpréter l'espérance première de la *parousie*. Dans aucun de ces écrits, pas plus que dans les lettres de Paul, le vrai Jésus, celui qui avait vécu et souffert ne se serait reconnu. La spéculation paulinienne et celle des philoniens s'étaient accordées pour le défigurer.

V. — Il ne faut pas attendre de l'*Apocalypse* et du IV^e^ Évangile des renseignements très précis sur l'organisation matérielle des communautés qui leur ont donné le jour ; tous deux se détachent trop des contingences pour nous donner à ce point de vue autre chose que des allusions fugitives. Les *Épîtres johanniques* et l'*Épître aux Hébreux* nous permettent d'espérer un peu plus ; elles ont au moins des prétentions pratiques. Et en effet l'*Apocalypse* laisse entrevoir les divisions qui troublent les chrétientés d'Asie, plus que les éléments de leur vie régulière (1). Les lettres écrites aux sept notables églises d'Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée impliquent que des difficultés leur viennent du fait de gens menteurs, qui se disent apôtres et ne le sont pas (II, 2) ; il y a lieu de croire

(1) *Apoc.*, II et III.

qu'il s'agit de gnostiques judaïsants, car les Nicolaïtes sont nommés (II, 6; II, 15). Il est encore question des calomnies de ceux « qui se prétendent Juifs, mais ne le sont pas et sont une synagogue de Satan » (II, 9; III, 9); des prophétesses qui prêchent l'impudicité et l'indifférence à l'égard des viandes consacrées aux idoles (II, 20); du manque de zèle et d'ardeur (III, 15). Tous ces traits nous prouvent qu'il n'y a encore dans ces églises aucune autorité ferme capable d'y maintenir une discipline. On a donc voulu à tort voir dans les *Anges* auxquels s'adressent les sept lettres écrites au nom du Christ, des évêques; il faut leur laisser leur qualité d'anges gardiens de chaque église, figurée dans le ciel par un chandelier d'or. Les communautés de l'*Apocalypse* en sont encore au gouvernement démocratique; les didascales et les prophètes qui les instruisent y jouissent d'une influence toute morale (1).

Nous n'avons rien à tirer du IV^e^ Évangile; tout au plus contient-il quelques textes qu'on utilisera plus tard pour fonder la dignité du clergé et qui ne sont pas originaux : « Quiconque reçoit celui que j'ai envoyé, me reçoit » (XIII, 20); ou : « ceux à qui vous pardonnerez leurs péchés, ils leur seront pardonnés » (XX, 23); ou : « Pais mes brebis », adressé à Pierre (XXI, 15-17). La première *Épître* johannique ne nous apprend rien non plus. Seuls les deux courts billets qui la suivent (*II et III Johan.*), nous montrent que

(1) J. Réville, *Origines de l'épisc.*, p. 210.

l'auteur est *presbytre* = ancien (II, 1 ; III, 1), qu'il a fait fonction de cathéchiste auprès de ceux qu'il appelle ses enfants (III, 4) et qu'il est probablement itinérant, puisqu'il a à se plaindre de la mauvaise volonté d'un certain Diotréphès qui n'aime pas les prédicateurs de passage (III, 9-10). Qu'est ce Diotréphés ? Il est difficile de le dire : un évêque énergique (hypothèse de Harnack), ou seulement un personnage influent ? La question ne saurait être tranchée avec certitude. D'ailleurs, les destinataires des lettres en question restent eux-mêmes si incertains, en un temps où il y a assurément, nous l'avons vu pour les communautés de Paul, des différences d'église à église, que nous n'aurions pas le droit, fussions renseignés sur Diotréphès, d'en rien inférer de général. Tout ce que nous pouvons dire c'est que les *Épîtres* johanniques nous donnent l'impression de communautés d'organisation flottante et indécise.

Nous sommes un peu plus heureux avec l'*Épître aux Hébreux* ; nous regrettons seulement d'ignorer quelle communauté lui a donné naissance (Rome et Alexandrie conservent des partisans qu'il est difficile de réduire et qui ne disposent pourtant, ni les uns ni les autres, d'arguments décisifs) ; et de ne pas connaître non plus ses destinataires : Romains, Alexandrins ou Juifs de Jérusalem. Quoiqu'il en soit, l'*Épître* ne mentionne pas encore d'évêques et les presbytres dont elle parle sont les hommes d'autrefois, les *anciens*, au sens propre, qui ont jadis

témoigné pour la foi (XI, 2). Les chefs de l'Eglise sont dits *hégoumènes* (ἡγούμενοι), très proches en apparence des *proïstamenoi* des *Épîtres* pauliniennes, mais pourvus d'une autorité beaucoup plus nette. Elle vient du désordre que nous laissent entrevoir nos précédents documents et surtout du désir de tenir la foi à l'abri des fantaisies ou inspirations particulières (1); et voici en quoi elle consiste : Les hégoumènes donnent le bon exemple dans la foi (XIII, 7); ils ont la responsabilité devant Dieu des âmes qu'ils conduisent, mais ils doivent être obéis (XIII, 17). Il s'agit surtout d'une direction de foi, mais, de toute évidence, il faut voir en elle le fondement du sacerdoce, le prêtre étant d'abord le gardien et le dispensateur de la foi. Que les chrétiens sortis du judaïsme regrettent les cérémonies et les sacerdoces de l'Ancienne Alliance, que, selon la Bible, Dieu avait ordonnés lui-même, l'*Épître aux Hébreux* suffirait à le prouver (V, 1; IX, 1 et ss.). Les païens convertis, habitués à des cultes pompeux, peuvent éprouver des regrets analogues. Les uns et les autres acceptent donc volontiers que Jésus-Christ soit le véritable Grand prêtre de l'Alliance nouvelle (IV, 14; V, 10), mais le retard de la *parousie* les inclinera de plus en plus à lui donner des remplaçants humains.

(1) XIII, 9 : « Ne vous laissez pas entraîner par les doctrines diverses et étrangères ».

VI. — Nous sommes mal renseignés sur les autres *gnoses* sorties de la spéculation juive, mais qui n'ont pas eu, pour des raisons qui nous échappent, la fortune de celles qu'enfermaient l'*Apocalypse* et le *IV*e *Évangile*. Elles paraissent sous des allusions vagues dans les dernières *Épîtres* de Paul, notamment celle *aux Colossiens* et dans l'*Apocalypse*, dans les *Épîtres johanniques*, dans l'*Épître aux Hébreux* et les *Pastorales;* enfin dans la *Secunda Petri* et dans l'*Epître de Jude* qu'il nous est impossible de dater et de localiser avec certitude (1). Nous trouvons des détails dans des ouvrages postérieurs ; mais ni Irénée, ni ceux qui après lui étudièrent ces premières hérésies, ne furent bien documentés sur elles ; Simon le Mage, Ménandre, Dosithée, Cérinthe et d'autres, incarnèrent pour eux des types auxquels ils prêtèrent une rigueur de système, et probablement des idées qu'ils n'ont sans doute pas connues. Il est prudent de ne point sortir des documents anciens, si on veut deviner quelque trait véridique de ces rêveries qui, sous l'inspiration alexandrine et babylonienne, prendront un développement remarquable au IIe siècle. Donc, nous voyons Paul écrire aux Colossiens pour les mettre en garde contre des hommes qui viennent « avec de la philosophie et des subtilités mondaines », et non selon Jésus-Christ (*Col.* II, 8) ; qui préconisent un culte des anges (II, 18)

(1) On penche à les croire toutes deux d'origine égyptienne et à les placer dans la première moitié du second siècle.

et produisent toute une série de prescriptions sur les aliments, le sabbat (II, 16 et ss.) et probablement la circoncision (II, 11). L'effort que fait l'apôtre pour rehausser la personne et le rôle de Jésus, selon sa propre conception (1), semble prouver que c'était le point essentiel sur lequel portait la prédication de ces gens là, et qu'ils subordonnaient le Christ à leurs anges.

Dans les *Pastorales* nous n'apercevons guère que le côté pratique de cette opposition : nous avons nettement affaire à des circoncis (2), qui interprètent la Loi, l'exaltent, raffinent sur ses interdictions en proscrivant le mariage, ce qui prouve qu'ils ont subi déjà d'autres influences que celles du pur judaïsme et que l'ascétisme essénien les a touchés (3). D'ailleurs leur rigueur ne serait qu'apparence et ici nous trouvons le thème de toutes les accusations orthodoxes qui s'abattront sur les gnostiques : ils séduisent surtout les femmes, que le mysticisme, même rigoureux dans ses formes, attire toujours, donc ils sont corrompus et vivent dans la débauche (4). Il semble que leur doctrine porte sur une conception du Royaume étrangère à la *parousie* ; je crois vraisemblable qu'en effet ils ne donnent pas au Christ plus d'importance que les rêveurs dont l'*Épître aux*

(1) *Col.*, I, 15 et s. ; II, 9-10.
(2) *I Tim.*, I, 20 ; *II Tim.*, II, 17 ; IV, 4, donnent des noms.
(3) *I Tim.*, I, 7 ; IV, 3 ; VI, 3-5 ; *II Tim.*, II, 14 ; *Tite*, III, 9.
(4) *I Tim.*, V, 15 ; VI, 5 ; *II Tim.*, III, 1-6 ; *Tite*, I, 11.

Colossiens nous parle et ils inclinent à croire la résurrection purement spirituelle, puisqu'ils disent qu'elle est déjà arrivée (1).

Les mêmes hommes, ou des docteurs qui leur ressemblent, se devinent sous les allusions de l'*Épître de Jude* et de la *Secunda Petri*, bien qu'elles ne disent pas nettement qu'il s'agisse de judaïsants ; mais eux aussi *renoncent* à Jésus-Christ (*Jude*, 4) ; j'entends, abandonnent l'idée que s'en font les chrétiens ordinaires ; ils se moquent des espérances de la *parousie* et du jugement (*II Petri*, 3-7) ; naturellement ils ont des mœurs abominables et ils séduisent cependant les fidèles mal avertis (2). Ce sont aussi, je pense, leurs pareils qui paraissent dans la *Prima Johannis* (II, 18, 19), sous la désignation d'Antéchrists sortis des rangs des fidèles. Eux non plus n'ont pas sur le Fils des idées droites (II, 22-23). Mais ici nous voyons entrer en ligne, les docètes, dont nous avons déjà dit un mot chemin faisant, ceux qui nient que le Christ soit venu dans la chair (*I Jn.*, IV, 2-3) et qui ont fort inquiété les auteurs de la *Prima Johannis*, du IV^e^ Évangile et de l'*Épître aux Hébreux*, en attendant qu'Ignace s'élève contre eux à son tour. Ils se montrent fils de la spéculation juive, car leur Christ immatériel descend directement du Christ céleste de Paul.

---

(1) *II Tim.*, II, 17-18.
(2) *II Petri*, II, 10 et ss. ; *Jude*, 4.

Tout cela reste très confus et le devient plus encore si on prétend l'accorder avec les renseignements postérieurs. Il semble probable, par exemple, que la doctrine de Simon a pu être originairement une sorte de contrefaçon samaritaine du christianisme, Simon lui même se prétendant une incarnation divine. Cérinthe aurait ramené Jésus à la qualité humaine, mais en soutenant que le Saint Esprit était venu habiter son corps et ne l'avait quitté qu'avant la Passion. Il aurait aussi présenté la création comme l'œuvre d'un Demiurge, Jahvé, dieu des Juifs, inférieur au Dieu parfait, et pleinement accepté le millénarisme, imaginant les 1000 ans comme une *noce* perpétuelle (1). Mais ces conclusions, fondées sur Irénée et sur Hippolyte, demeurent suspectes devant le désir des hérésiarques du IIe siècle et de leurs adversaires, d'aller chercher dans le passé les racines de leurs doctrines (2).

VII. — Il nous importait seulement ici de remarquer cette autre application de la spéculation juive au christianisme dès les origines de la foi ; elle produira encore au IIe siècle, et même plus tard, une série d'ouvrages extraordinaires. Elle avait introduit dans le christianisme apostolique des tendances encore plus dangereuses pour lui que le paulinisme,

(1) Eus., *H. E.*, III, 28, 2 : ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς.

(2) On trouvera un exposé succint et clair de ces gnoses dans Duchesne, *H. A.*, I, p. 156 et ss..

et qui l'éloignaient davantage des simples enseignements du Maître. Elles ne s'implantèrent pas sans difficultés parmi les judéo-chétiens qui ne pouvaient pas ne pas se montrer surpris, malgré les complaisances de leur esprit critique, des contradictions qu'elles apportaient à la tradition des Synoptiques. A ce point de vue, les *Aloges* avaient raison. Mais elles étaient trop selon les habitudes des Juifs instruits et des Gentils cultivés pour ne pas triompher finalement des résistances des purs chrétiens.

Palestinienne et déjà influencée par quelques traits pauliniens dans l'*Apocalypse*, cette spéculation juive avait fixé définitivement le schéma des choses dernières. Alexandrine, elle avait débarrassé le christianisme de la hantise instante de la *parousie*, ouvert à sa dogmatique un avenir infini, consacré son universalisme, préparé sa marche vers l'hellénisme philosophique, et permis l'entrée dans la foi des Grecs, que le pur judaïsme repoussait. Enfin, de ses excès mêmes, que la première gnose nous permet déjà d'entrevoir, devait sortir la nécessité d'une organisation de la foi, d'une règle et d'une discipline qui trouveront leur première garantie solide dans l'épiscopat monarchique.

CHAPITRE XI

LES ÉGLISES JUDÉO-CHRÉTIENNES.

I. Origine des communautés syriennes et galiléennes. — C'est d'elles qu'est sortie la matière des Synoptiques. — Leur esprit. — II. L'*Épître de Jacques*. — Son auteur. — Sa date. — Esprit et organisation des communautés qui se reflètent en elle. — Fonctions spéciales des presbytres. — Leur intérêt. — III. La *Didaché*. — Son origine. — Rapports avec Barnabé et Hermas. — C'est un document syrien. — Sa date. — Simplicité de sa dogmatique. — Importance de sa partie pratique. — Rituel. — Couleur juive de l'ensemble. — L'organisation des communautés d'où sort la *Didaché*. — Fonctions spirituelles et fonctions administratives. — Tendance à l'absorption des premières par les secondes. — IV. Pourquoi ces communautés ne peuvent pas durer sans se fausser. — Directions diverses qu'elles prennent. — Comment elles se séparent du gros des chrétiens. — Comment elles deviennent hérétiques. — Les Ébionites et leurs succédanés. — Prolongement vers Mahomet. — La fin du judéo-christianisme syrien. — Conclusion.

I. — La vénérable communauté de Jérusalem, réduite à un petit groupe de fidèles plus prétentieux qu'influents, après la ruine de la ville sainte par Titus, n'avait probablement été touchée et troublée par la spéculation juive qu'en ses derniers jours ; jusque là son rôle avait été de conserver au milieu

d'elle des apôtres, témoins de Jésus, et d'être elle-même comme un témoignage vivant de la foi dans l'approche du Royaume. Mais elle s'était, pour ainsi dire, stérilisée en ne sortant que malgré elle de l'ombre du Temple, en s'immobilisant autant que possible dans ses croyances premières, en se donnant comme idéal de concilier la Loi juive et l'enseignement de Jésus, que l'expérience montrait plus opposés sur divers points d'importance que le Maître lui-même ne l'avait peut-être prévu. Fort heureusement, à plusieurs reprises, les fidèles de l'église de Jérusalem avaient essaimé au dehors : après la mort d'Etienne ; peut-être après celle de Jacques le Mineur ; avant le siège ; sans compter les nombreuses *missions* qui durent rayonner autour de la ville au temps apostolique ; sans compter aussi les conversions opérées parmi les Juifs de la *diaspora* que les fêtes juives amenaient au Temple, et qui retournaient semer chez eux la bonne parole. Il s'était donc formé dans les environs de Jérusalem, et dans toute la Syrie, plus loin aussi, par delà le désert, en Arabie, où fréquentaient des marchands Juifs, et autour des grandes juiveries de la *diaspora*, de petites communautés qui, elles aussi, voulaient rester juives, tout en attendant avec confiance le prochain retour du Seigneur. D'autre part, nous l'avons déjà dit, tous les disciples que Jésus avait faits en Galilée ne l'avaient point suivi à Jérusalem et ils vivaient également dans l'attente du Royaume, mais en gardant sans doute, suivant l'exemple du

Maître, leur esprit plus libre des contraintes légales que ceux de leurs frères qui hantaient le sanctuaire. On peut penser que ce noyau primitif des communautés galiléennes fut grossi plusieurs fois par des transfuges de l'église apostolique, au moment où d'autres se réfugiaient en Syrie ou ailleurs.

C'est dans ces communautés établies hors de Jérusalem, placées hors de l'atteinte ordinaire des gens du Temple, hors de l'action de présence qu'exerçait autour de lui le légalisme officiel et le pharisaïme officieux, qu'il nous faut étudier le judéo-christianisme spontané, celui qui n'a subi l'influence sérieuse ni de la spéculation rabbinique, ni de l'exégèse alexandrine, celui qui a concilié, sans y prendre garde, le respect de la Loi et la foi dans le Christ, selon les instructions que ce dernier avait laissées. L'histoire de ces églises judéo-chrétiennes, je veux dire la connaissance des faits qui se développent autour d'elles et en elles, nous échappe, par malheur, presque complètement. En revanche, il nous reste quelques écrits très intéressants dont l'origine peut leur être rapportée avec la plus grande vraisemblance ; ils nous permettent d'entrevoir ce qu'elles pensaient et de prendre une idée de leur organisation à diverses époques.

En première ligne, il convient de placer les Évangiles synoptiques. Ce n'est pas à dire que la rédaction que nous en possédons aujourd'hui, soit sortie de ces églises judéo-chrétiennes ; nous savons pertinemment le contraire, au moins pour l'Évangile

selon Luc ; mais il faut entendre que la matière dont ils sont faits a été rassemblée là. Hégésippe, qui avait passé de la foi juive au christianisme et resta toute sa vie un judéo-chrétien (1), nous rapporte qu'il circulait parmi ces chrétientés de Galilée et de Syrie, une *tradition orale*, faite évidemment des souvenirs laissés par Jésus et qui continua à se transmettre oralement après même qu'elle eût été fixée par écrit dans ses parties principales. Elle le fut peut-être dans divers recueils ; les *logia* ou propos du Seigneur, attribués à l'apôtre Matthieu et rédigés en araméen, en étaient un, et ils constituent, avons nous vu, une des sources principales de nos Synoptiques. Nous savons que ces judéo-chrétiens, au II^e^ siècle, possédaient leur Évangile particulier, d'abord écrit en syriaque ou en araméen et ensuite traduit en grec. Eusèbe semble même dire qu'ils en avaient deux distincts : « Il cite, dit-il, en parlant d'Hégésippe, l'Évangile selon les Hébreux et l'Évangile syriaque ». Mais il se peut que par *Évangile selon les Hébreux,* il entende la version grecque du second, ou celui qu'on nommera *Évangile des Ébionites.* De cet *Évangile selon les Hébreux*, il nous reste quelques fragments (2). Saint Jérôme, qui

(1) Eus., *H. E.*, IV, 22, 8.

(2) Réunis dans Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum,* p. 5 et ss. de la seconde édit., Leipsig, 1884, in-8°. Voy. Harnack, *Gesch. der Altchristl. Litt.*, III, p. 625 et ss..

le possédait dans son texte original et en avait même fait une traduction grecque et une latine, l'identifie parfois avec le recueil araméen de Matthieu (1) ; il y a lieu de penser qu'il en était une sorte d'amplification et que la parenté entre eux était frappante. Il nous est difficile d'en juger, puisque nous n'avons le texte intégral ni de l'un, ni de l'autre.

Ce qu'il nous importe ici de savoir, c'est que nos judéo-chrétiens avaient dans l'esprit et dans le cœur la représentation de Jésus que nous offrent les Synoptiques, et qu'ils suivaient les enseignements qui y sont enfermés. Ils ne s'embarrassaient point des légendes miraculeuses qui déparent le début de notre Matthieu et de notre Luc, sous la hantise de prophéties à justifier, et font du Christ le fils d'une vierge ; ils le disaient issu de Joseph et de Marie et le regardaient comme un homme véritable, mais inspiré du Saint Esprit et choisi par Dieu pour être son Messie. Sachant que la vie du Maître ne l'avait point placé hors du judaïsme et qu'il avait sans nul doute toujours observé l'essentiel de la Loi, certains d'entre eux l'imitaient avec plus de timidité qu'il ne l'aurait ordonné lui-même, s'il les avait vus ; tandis que d'autres, sous des influences que nous ignorons, s'étaient détachés du légalisme. C'est même sur ceux-là que nous avons des témoignages directs, parce que des écrits sortis d'eux ont pu durer, en raison de leur universalisme. La

(1) Cette confusion se trouve déjà chez Irénée, *Adv. omnes haer.*, I, 26 et dans divers autres passages de l'ouvrage.

persistance chez eux de ces opinions primitives nous est attestée par des témoignages très postérieurs au temps dans lequel nous les considérons, mais d'autant plus sûrs, en l'espèce, car ils n'ont pas inventé au IIe siècle des croyances archaïques qui les mettraient à part des autres chrétiens, déjà beaucoup plus avancés sur la route des dogmes (1). Le peu que nous savons de vrai sur Jésus, nous le devons à ces humbles chrétiens dont Irénée, au IIe siècle, et Origène, au IIIe, parleront avec tant de dédain. Sans eux, le Christ céleste de Paul et le Logos incarné de la spéculation johannique auraient vite fait oublier toute trace de la vie humaine et réelle du Maître galiléen.

Nous avons conservé deux documents judéo-chrétiens qui n'ont probablement point subi les retouches infligées aux Évangiles entre le moment de leur première formation et celui de leur rédaction définitive (2) ; ils nous permettent de jeter un coup d'œil direct sur les communautés de Syrie : ce sont l'*Épître de Jacques* et la *Didaché*.

II. — L'*Épître de Jacques* est un petit écrit adressé aux douze tribus de la *diaspora* et qui n'est probablement pas une lettre, mais une sorte d'instruction de caractère général. Elle a eu beaucoup

(1) Irénée, *Adv. omnes haer.*, I, 26 ; IV,3 3 ; V, 1 ; Origène, *Contre Cels*, II, 1.

(2) L'unité de composition de la *Didaché* a toutefois été mise en doute, mais sans raison pleinement décisive, à mon sens.

de mal à entrer dans le Canon et à se faire décidément rapporter à Jacques, frère du Seigneur (1). Cette attribution est d'ailleurs insoutenable. L'auteur s'intitule, en se nommant au premier verset : *Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ*, et nulle part il ne fait allusion à sa parenté avec le Christ, qui s'affirmerait au contraire nettement si elle existait, car elle donnerait à ses prescriptions une autorité singulière. Tout prouve que Jacques, frère du Seigneur, s'il fut tel que les *Actes* et Hégésippe nous le montrent et que la vraisemblance l'indique (2), ne saurait avoir rédigé, ni inspiré cette œuvre très hellénique de forme, nullement rigoureuse dans son judaïsme. On a remarqué que le texte biblique auquel il puise est celui des Septante : ce n'était certes pas dans une traduction grecque que le frère du Seigneur lisait la Loi. Ici, comme en plusieurs autres circonstances, la tradition a procédé par simplification ; elle a attribué au plus connu des Jacques le travail d'un Jacques inconnu.

Il n'y a pas trace appréciable de spéculation alexandrine dans la doctrine qui ressort de ces cinq petits chapitres de notre *Épître* ; en revanche, l'affirmation de la nécessité des œuvres, (II, 14 et ss.) à

(1) Eus., *H. E.*, II, 23, 25.

(2) Il est évident qu'Hégésippe ne connaît pas cette lettre, ou du moins ne l'attribue pas à Jacques le Majeur, autrement Eusèbe n'aurait pas manqué d'en tirer argument pour l'authentifier.

côté de la foi, paraît bien trahir un judaïsant adversaire de Paul et l'ensemble donne l'impression d'un tableau moral analogue à celui qu'on pourrait tirer des Synoptiques ; peut-être quelques conseils sont ils motivés par des faits particuliers qui nous échappent. Il semble qu'il faille placer la composition de l'œuvre dans quelque communauté de Syrie, peut-être à Pella, où l'hellénisme dominait et l'attribuer au dernier tiers du premier siècle, à l'époque où la foi dans la *parousie* est encore très vive, mais où son retard cause déjà quelque impatience et quelque inquiétude (V, 7-10). Les allusions à des tribulations, qui paraissent au début et vers la fin (I, 2 ; V, 10), sont bien vagues ; toutefois on peut penser qu'elles se rapportent à des difficultés créées aux judéo-chrétiens par les Juifs irréductibles, qui les accusaient de trahison pour n'avoir pas pris part à la révolte de 66-70.

A travers les lignes de l'*Épître* nous devinons de petites communautés assiégées par les périls, qui sont le lot ordinaire des groupements de ce genre et contre lesquels l'auteur s'efforce de les mettre en garde. La plupart découlent d'une imprudence : on ne se méfie pas assez de la langue, qui est redoutable (III, 5 et ss.). Certains frères prétendent à l'enseignement et disent des sottises, qui peuvent avoir de regrettables conséquences (III, 1) ; d'autres voudraient jouer un rôle quelconque, et, ne l'obtenant pas, se fâchent, d'où disputes et colères (IV, 1 et s.). Et tout cela nous transporte dans un milieu très juif. En outre, parmi ces hommes généralement pauvres, le riche obtient

facilement une situation exceptionnelle qui ne correspond pas toujours aux mérites de sa foi (II, 1 et ss.). Il y a lieu d'éviter cette injustice et le riche doit s'humilier, car il passera comme la fleur de l'herbe (I, 10).

Ces conseils, et d'autres du même ordre, emplissent la plus grande partie de l'ouvrage. On n'y trouve, à proprement parler, aucune métaphysique ; les frères attendront en patience la venue du Seigneur Jésus-Christ, qui est glorifié (τῆς δόξης) (II, 1) : pas un mot ne suppose qu'il soit autre chose que le Maître des Synoptiques ; c'est de Dieu, père des lumières, que vient la grâce ; c'est lui qui nous a engendrés par le *Verbe de vérité* (λόγῳ ἀληθείας) (I, 17), seule expression qui appartienne à la langue courante de la spéculation philonienne et dont la présence ici atteste la banalité. Certainement nous sommes dans un milieu tout à fait étranger à la théologie paulinienne.

Toutefois on ne reconnaît pas de purs judaïsants dans les fidèles auxquels Jacques s'adresse ; il n'est plus question des strictes pratiques de la Loi. La Loi parfaite est celle de la liberté (νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας. — I, 25 ; II, 12), la Loi de Jésus. Les œuvres proclamées nécessaires à l'égal de la foi, celles qui constituent la religion pure (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος) ne sont plus celles que prescrivait la Loi mosaïque, mais des œuvres de charité, de fraternité, qui deviendront bientôt la caractéristique du christianisme : on vit selon Dieu en visitant les veuves et les orphelins (I, 27 ; II, 13). Cela ne veut pas dire

que ceux que visait l'*Épître* n'étaient pas circoncis, ne se gardaient pas des viandes impures et même n'observaient pas le sabbat, comme nous voyons qu'ils pratiquent la confession juive (V, 16). Du silence même de l'auteur, on peut légitimement conclure le contraire ; mais, de même que Jésus, ils étaient dégagés du légalisme étroit qui avait étouffé leurs frères de Jérusalem. J'ai l'impression que le couplet célèbre contre les riches (V, 1 et ss.), qui leur annonce les plus terribles malheurs, n'a pas un caractère général, mais vise l'aristocratie juive, les sadducéens qui ont fait périr le Juste, les propriétaires portés à mépriser le chrétien pauvre et humble, grandi par la bienveillance de Dieu.

L'agitation qui trouble les communautés exhortées par l'*Épître*, suffirait à prouver qu'elles n'ont vraiment pas encore d'organisation ecclésiastique, ni de discipline réglée. Il se dégage du texte l'impression qu'elles forment des espèces de synagogues sous la direction morale de leurs anciens ou presbytres, que nous entrevoyons en passant : « Si quelqu'un est malade parmi vous, qu'il appelle les anciens de l'église, qu'ils prient pour lui et lui fassent une onction d'huile au nom du Seigneur » (V, 14).

Prière et onction, en pareil cas, sont des pratiques juives ; mais pourquoi les réserver aux anciens ? Il faut croire que l'ardeur de leur foi, qui leur a déjà valu la place spéciale qu'ils occupent dans la communauté, les désigne pour accomplir une opération qui, plus que toute autre, suppose la foi.

Autrement dit, il est probable qu'il faut recourir aux anciens, non parce qu'ils sont anciens, mais parce que leur qualité prouve qu'ils sont les meilleurs d'entre les fidèles. Cependant nous voilà sur la route d'un privilège : quand les chrétiens croiront que les presbytres, hommes de foi éprouvée, peuvent faire certaines choses inaccessibles aux simples frères, ils ne tarderont pas à penser que cette puissance leur vient du titre, et ce jour là le prêtre chrétien, au sens ecclésiastique du mot, sera né. L'*Épître de Jacques* nous fait assister à la première phase de cette évolution (1), comme l'*Épître aux Hébreux* nous en a montré une autre.

III. — Plus ample, mais du même genre, est le tableau tracé par la *Didaché* ou *Enseignement des douze apôtres*. Ce petit livre, découvert en 1883 par Mgr Philothée Bryennios, dans un manuscrit du XI[e] siècle (2), a soulevé quant à son auteur, son pays et sa date, des controverses interminables ; nous n'avons pas à entrer ici dans leur détail, mais

(1) J. Réville, *Orig. de l'épiscopat*, p. 234.

(2) P. Sabatier, Jacquier, Bonet-Maury, Duchesne, ont donné des traductions commentées de cet ouvrage. On aura profit à les lire, pour bien voir le contact qu'établit ce *manuel* judéo-chrétien entre la foi chrétienne et le judaïsme proprement dit. Pratiquement celle de M. Sabatier, qui est accompagnée du texte, peut suffire. Nombreuses éditions du texte, particulièrement de Hilgenfeld, *Novum. Testam. extra canonem recept.*, fasc. 4, 2[e] édit., Leipsig, 1884, et de Harnack, Leipsig, 1893.

il nous faut cependant prendre parti. Il me semble donc que le document, comme le précédent, est issu d'une communauté judéo-chrétienne de Syrie, et qu'il y est né postérieurement à l'*Épître de Jacques*. Voici pourquoi : l'allure orientale de notre texte ne fait de doute pour personne, et les critiques hésitent seulement pour fixer son origine entre la Syrie ou l'Égypte. La plupart penchent pour l'Égypte, à cause de la parenté qui s'établit au premier abord entre la *Didaché* et l'*Épître* dite de *Barnabé*, document, selon toute vraisemblance, d'origine alexandrine. Or, on ne peut pas ne pas remarquer tout de suite que parmi les arguments les plus frappants que l'on donne pour établir l'alexandrinisme de l'*Épître de Barnabé*, il y a sans doute le fait que des Alexandrins, Clément et Origène, s'en servent les premiers, mais il y a aussi l'usage immodéré de l'allégorie qu'on y rencontre : l'allégorie constituant, nous l'avons dit, le procédé d'exégèse favori des gens d'Égypte. Cependant la *Didaché* ne se sert point de l'allégorie et, de toute évidence, ce n'est pas l'esprit grec qui l'inspire (1) ; elle vient d'un Juif qui ne cherche pas à voir haut, mais qui, au contraire, borne son regard à la vie réelle et pratique, à la foi toute simple et dénuée de métaphysique, qui se reflète dans les Synoptiques et

(1) On a conjecturé que la *Didaché* dépendait d'un original araméen qui serait exploité aussi par Barnabé et Hermas, dans le *Pasteur* ; c'est possible, mais nous l'ignorons.

dans l'*Épître de Jacques*. La parenté avec les Synoptiques est évidente, mais nous ne sommes pas en présence de citations ; les textes de la *Didaché*, les plus voisins de notre Matthieu, par exemple, ou de notre Luc, présentent seulement avec eux des analogies; ils ont été puisés à la même source, ou procèdent de la même tradition. La *Didaché* est née dans le même pays que l'Évangile. Le rapprochement établi avec l'*Épître de Barnabé* n'a pas au fonds l'importance qu'on a voulu y attacher. De toute évidence, cet écrit porte en ses chapitres XVIII, XIX et XX, la figure des *deux voies*, celle du bien et celle du mal, sur laquelle se fonde le développement de la première partie de la *Didaché;* mais, outre qu'il paraît bien difficile de prouver que ce n'est pas celle-ci que le Pseudo-Barnabé a imitée, il y a lieu de croire que l'allégorie des deux routes de la vie fait partie du fonds commun de la chrétienté primitive ; entre les premiers documents chrétiens existent des rapports qui n'impliquent autre chose que la dérivation d'une même source. L'image en elle-même ne se trouve-t-elle pas dans notre Matthieu (VII,13): « Entrez par la porte étroite, car la porte large et le chemin bien ouvert mènent à la perdition ; nombreux sont ceux qui passent par eux. — Mais la porte étroite et le chemin resserré mènent à la vie ; peu nombreux sont ceux qui les trouvent »? Il est clair que la morale courante du christianisme, les prescriptions élémentaires de Jésus suffiraient, sans qu'il faille supposer l'influence d'un écrivain sur l'autre, à développer le

thème ainsi posé. Si l'originalité de la *Didaché* reste entière par rapport à nos Synoptiques, il en est de même à l'égard de Barnabé et ainsi tombe le principal argument contre son origine syrienne.

Sa date a aussi soulevé des controverses, à cause des rapports relevés entre elle, et non seulement l'*Épître de Barnabé*, qui est de l'extrême fin du premier siècle, mais encore le *Pasteur* d'Hermas, qui date sans doute du milieu du second. Si on admet avec nous que ces rapports ne supposent pas de dépendance, et si l'on considère d'autre part l'état de simplicité extrême de la dogmatique, du rituel et même de l'organisation décrits dans l'ouvrage, on inclinera à le vieillir plus qu'on ne fait d'ordinaire, et à le placer au plus tard dans les dernières années du premier siècle ; il est en tout état de cause impossible de le faire descendre plus bas que 125-130.

La *Didaché* se donne comme l'enseignement des *douze* apôtres, comme une sorte de manuel de religion chrétienne ; cela ne veut pas dire qu'elle soit réellement, ainsi qu'on l'a soutenu (1), le *catéchisme* des apôtres, compilé d'après leur prédication ; mais elle est capital pour marquer un état de développement de la foi et de la vie chrétienne dans des communautés qui ont été certainement visitées par les apôtres et fréquentées par les disciples directs de Jésus.

L'ouvrage est divisé en trois parties : dans la première (ch. I, II, III et IV), il explique ce qu'il

(1) Jacquier, *op. cit.*, p. 258 et s..

convient de faire pour suivre le *chemin de la vie*; dans la seconde (ch. V), il apprend à éviter la *route de la mort*; dans la troisième (ch. VI-XVI), il donne un ensemble d'instructions pratiques sur la discipline chrétienne et se termine par une description des derniers temps.

L'ensemble paraît dominé par la pensée qui se trouve dans l'Évangile selon Matthieu (IV 17) : « Dès lors Jésus commença de prêcher et de dire : Amendez-vous, car le Royaume de Dieu est proche ». La christologie qui s'y montre, n'est développée nulle part, mais c'est celle des Synoptiques ; l'auteur n'en paraît pas soupçonner d'autre et ne fait allusion à aucune querelle dogmatique, lui-même étant aussi peu dogmatique que possible. Jésus est le Messie, le Seigneur qui viendra sur les nues à la fin des temps et dont les préceptes pratiques mènent à la vie, c'est-à-dire à la possession du Royaume, conçu probablement sous une forme matérielle. Sur ce dernier point le livre ne nous apprend rien. L'essentiel de l'enseignement du Maître, est évidemment pour l'écrivain son côté pratique, la morale ; par ce trait s'accentue le caractère de *Manuel* de la *Didaché*, mais aussi ressort la pauvreté dogmatique du milieu où elle fut composée.

Comme l'avait voulu Jésus, le premier devoir du fidèle, son premier pas sur la route de la vie, c'est d'aimer Dieu, son Créateur, puis d'aimer son prochain comme soi-même et de ne pas faire aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'il lui fût fait (I, 2). De l'obser-

vance de la Loi, il n'est plus question ; l'auteur est universaliste, car si ses premiers commandements se retrouvent dans Matthieu (XXII, 37-39), ils ne portent plus la restriction qui paraît dans le premier Évangile (X, 5) : « N'allez point vers les Gentils et n'entrez dans aucune ville des Samaritains ». Nous ne voyons plus subsister de prescriptions légales sauf l'interdiction des viandes consacrées aux idoles, qui se maintiendra dans la pratique chrétienne. Le développement de l'observance du Dimanche, jour du Seigneur (XIV, 1), ne peut se faire qu'au détriment du sabbat, comme le fait de ne pas placer les jeûnes aux mêmes jours que ceux des « hypocrites », marque le désir de se séparer des pharisiens. Tout l'effort du livre se tend encore vers l'espérance de la *parousie,* d'heure incertaine (XVI, 1, 2), mais prochaine (X, 4). Le retour du Seigneur y est imaginé selon les formes ordinaires de l'eschatologie judaïque, celles qu'avait déjà fixées la tradition synoptique et Paul (ch. XVI) ; il ne nous est parlé que de la résurrection des justes (XVI, 7) ; nous ne savons donc rien du jugement et de l'organisation de la vie après lui. Il y a lieu de penser que l'auteur ne se séparait pas sur ce point des idées que nous rencontrons dans les Synoptiques (1). Tout l'intérêt

(1) On a supposé que l'Antéchrist de la *Didaché* pouvait être Caligula, à cause de la ressemblance de l'eschatologie de l'ouvrage avec celle de la *II^e aux Thessaloniciens* qui viserait ce prince (Renan, *Saint Paul*, p. 234 ; P., Sabatier, *op. cit.*, p. 148.)

de la partie didactique de la *Didaché* sort de cette ressemblance avec nos textes évangéliques.

Beaucoup plus riche pour nous est la partie pratique, mais, mis à part la tendance que nous venons de signaler à se singulariser par rapport à la confession proprement juive, nous constatons que tous les détails de cette vie chrétienne selon la *Didaché* sont déterminés par des précédents juifs. Un large esprit judaïque circule, d'un bout à l'autre de l'œuvre, sous les prescriptions en quelque sorte rituelles, aussi bien que sous les préceptes moraux. Le rituel courant des églises de la *Didaché*, se ramène à quatre pratiques : le baptême, l'eucharistie, la confession, la prière, à laquelle il convient d'associer le jeûne.

Le baptême est précédé d'une instruction de caractère surtout moral, puisque la dogmatique tient toute en la foi au Père et au Messie ; il est préparé par le jeûne de celui qui le reçoit et aussi des fidèles de bonne volonté qui s'intéressent particulièrement au néophyte (VII, 1 et ss.). Il se présente comme un signe de purification, et n'a pas encore le caractère de sanctification qu'il revêtira dans l'*Épître de Barnabé* (1) ; il est administré au nom du Seigneur (εἰς ὄνομα κυρίου), ou au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. — VII, 1-3). Il ne faudrait pas s'exagérer la portée de

(1) *Barn.*, XI, 1-11.

cette formule d'apparence trinitaire, elle n'enferme aucun dogme et n'est que la réunion de trois expressions courantes, sous lesquelles on désignait, dans la primitive église, Dieu et les deux formes de l'action divine qui s'exerçaient sur les fidèles (1) : par l'intermédiaire du Fils, c'est-à-dire par la grâce de Jésus glorifié, et par l'Esprit Saint. On aura une notion claire de sa portée, si on veut bien la rapprocher de la salutation finale de la *Seconde épître aux Corinthiens* (XIII, 13) : « La grâce (χάρις) du Seigneur Jésus-Christ, l'amour (ἀγάπη) de Dieu et la communion (κοινωνία) du Saint-Esprit avec vous tous ». On pourra sous de pareilles formules trouver plus tard les dogmes du III^e^ et du IV^e^ siècles, mais, au vrai, c'est qu'on les y aura d'abord introduits. Le judéo-chrétien qui a écrit la *Didaché* était incapable non seulement de concevoir, mais de comprendre le dogme de la Trinité (2).

L'eucharistie n'est point décrite avec toute la clarté souhaitable ; pourtant nous en saisissons mieux la pratique que le sens. Là, comme ailleurs, la *Didaché* demeure si étrangère à la controverse qu'elle n'éprouve pas le besoin de préciser ce qui, pour elle, va de soi. L'eucharistie se présente à nous comme un

---

(1) Voy. Clém. Rom., *I Cor.*, XLVI, 6, et LVIII, 2.

(2) Sur la première affirmation nette de la Trinité, voy. Tertullien, *Adv. Praxeam* ; Ant. Dupin, *Les origines des controverses trinitaires*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, mai-juin 1906, p. 219 et s. ; juillet-août, p. 362 et s..

repas sacré, mais un vrai repas où l'on se rassasie (1). Il semble destiné à commémorer la Cène, à être un « mémorial » de la mort du Christ, et non à reproduire le repas pascal du judaïsme (2). D'ailleurs aucune allusion n'est faite à l'institution non plus qu'à l'intention du rite ; rien n'éclaire la consécration des espèces, pain et vin, sur lesquelles il est seulement prescrit de rendre grâce par une formule fixe : « Nous te rendons grâce, notre Père » (εὐχαριστοῦμεν σοι πάτερ ἡμῶν), pour les simples fidèles, les inspirés restant libres de choisir leurs termes. On rend grâce à Dieu sur le calice « pour la sainte vigne de David, ton fils, que tu nous a fait connaître par Jésus, ton fils » (IX, 2). Et on rend grâce encore sur la fraction du pain (περὶ τοῦ κλάσματος) : « Pour la vie, et pour la connaissance (γνώσεως) que tu nous a communiquées par Jésus ton fils » (IX, 3). On a longuement discuté sur ces textes (3) ; il nous suffit de tirer d'eux une double constatation qui est évidente. D'abord le repas eucharistique, c'est-à-dire celui où on rend grâce à Dieu de ses dons, pratique très répandue chez les Juifs, est ici la marque essentielle de la communion chrétienne, car il est le symbole de la réunion des fidèles dans le Royaume (IX, 4), et les Saints seuls, entendons ceux

(1) X, 1 : Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε.

(2) P. Sabatier, *op. cit.*, p. 104.

(3) En résumé de ces discussions, voyez le *Dict. d'archéologie et de liturgie* de D. Cabrol, art. *Agape*, col. 792.

des fidèles qui ont reçu le baptême, y peuvent participer (IX, 5) (1). En second lieu, il ne suppose aucun des dogmes qui feront de lui plus tard le grand mystère de la foi.

La confession publique des péchés est nettement prescrite ; elle prend le nom d'*exomologèse* (2), ce qui veut dire l'aveu complet des fautes ; c'était une pratique juive courante. Nous n'en savons pas davantage ; elle n'a, bien entendu, aucun rapport avec le futur sacrement de pénitence.

La prière qui tient une grande place dans les enseignements de la *Didaché* n'avait pas un caractère exclusivement chrétien, non plus que le jeûne. L'une et l'autre étaient pratiqués par les Juifs, le second surtout avec une exagération contre laquelle Jésus semble avoir réagi. Mais si forte était l'habitude, qu'elle ressaisit tout de suite les chrétiens ; le sens du regret des fautes commises, le désir de macération ascétique les poussèrent à replacer au premier rang des pratiques sanctifiantes, le vieil usage pharisien et essénien. C'est pourquoi la *Didaché* prescrit deux jours de jeûne par semaine, le quatrième jour et le « jour de la préparation « (παρασκευῆς) c'est-à-dire la veille du dimanche, le sixième jour,

(1) Peut-être enfermait-il aussi l'idée d'un sacrifice, au sens étroit et en quelque sorte païen du mot, non pas au sens qu'il a pris dans l'expression de « sacrifice de la messe », où la victime est J.-C. lui-même.

(2) IV, 10 : Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου. — Voir aussi XIV, 1.

au lieu du second et du cinquième, qui étaient ceux des « hypocrites » ou purs Juifs (VIII, 1). Quant à la prière, il faut la faire trois fois par jour et elle consiste en la récitation du *Pater ;* cette prescription de la triple oraison répondait encore à une habitude juive (1).

Les prescriptions morales de la *Didaché* participent elles aussi dans leur ensemble du caractère juif, et, à côté de chacune d'elles, il est aisé de placer les textes de l'ancienne Loi, ou de ses apocryphes, qui s'expriment dans le même sens et presque dans les mêmes termes : Aimer et bénir nos ennemis ; jeûner pour ceux qui nous persécutent (I, 3) ; n'être ni devin, ni sorcier (II, 1) ; ne pas être double dans nos opinions, ni dans nos paroles (II, 3); prier pour les autres (II, 7) ; ne pas s'abandonner à la jalousie, ni à la dissipation, ni à l'emportement (III, 2) ; rechercher la compagnie des *saints* (IV, 1) ; nous sanctifier par l'aumône (IV, 3) ; et tous les autres conseils dont l'observance conduit à la Vie, sont issus, si l'on veut, d'un choix parmi les préceptes juifs, mais sont inspirés directement de la sagesse israëlite. Nous les retrouvons ici épurés et généralisés, en ce sens qu'ils n'ont plus ce caractère d'exclusivisme haineux que le fanatisme juif avait pu laisser en eux ; la morale hébraïque est christianisée.

Il nous reste à voir quel degré de singularisation de ces églises judéo-chrétiennes par rapport à la

(1) *Daniel*, VI, 11 ; *Psalm.*, 4V, 18 ; *Actes*, III, 1 ; X, 30.

synagogue nous révèle la *Didaché*. Cinq catégories de personnages paraissent dans le texte et jouent un rôle dans la communauté : les apôtres, les prophètes, les didascales ou docteurs, les épiscopes ou évêques, les diacres. Nous n'avons pas encore rencontré une série aussi riche. Les fonctions nécessaires, les spirituelles (enseignement et prédication) et les administratives se répartissent entre ses membres. Apôtres, prophètes et disdacales, remplissent les unes ; tous sont les διδάσκοντες ou *enseignants* (XV, 2) ; les épiscopes et les diacres détiennent les autres.

L'*apôtre* est un missionnaire itinérant ; il ne saurait s'agir d'un apôtre direct de Jésus ; le texte ne porte aucune indication qui permette de le supposer, mais d'un évangéliste, d'un homme qui prêche l'Évangile. Il ne fait que passer ; un jour doit lui suffire pour accomplir sa mission ; deux au plus ; s'il en veut prendre trois, c'est un faux prophète (XI, 5). Quand il part, il faut lui remettre le pain nécessaire pour gagner sa plus prochaine étape, mais jamais d'argent (XI, 6). Pourquoi tant de précautions ? C'est d'abord que l'apôtre avait seulement une mission de confirmation et d'édification, puisqu'à moins d'être un faux prophète, il ne pouvait répandre que les préceptes enfermés dans la *Didaché* elle-même (XI, 1-2). C'est aussi que, de toute évidence, des hommes circulaient parmi les communautés sous prétexte de propager des enseignements de Jésus inédits, et, en réalité, pour y bien vivre.

Le *prophète* est un inspiré parlant en esprit

(λαλῶν ἐν πνεύματι. — XI, 7 et 8) ; personne n'a à juger ce que lui dicte l'Esprit, mais on reconnaît en lui un faux prophète s'il n'agit pas conformément à ses révélations : s'il dit, par exemple, de dresser une table et s'y place, il sera réputé faux prophète ; de même s'il demande de l'argent pour lui (1). Ce prophète n'est pas nécessairement un itinérant et il ne semble pas exister dans toutes les églises (XIII, 4). Reconnu véridique, de grands avantages lui sont attribués, sous forme d'une sorte de dîme de toutes choses utiles, comme « au grand prêtre » des chrétiens (2). La dîme juive nourrissait ainsi les prêtres et les docteurs.

Les *didascales* devaient être les instructeurs sédentaires et réguliers, ceux dont il est écrit : « Mon enfant, souviens toi nuit et jour de celui qui t'enseigne la parole de Dieu ; tu l'honoreras comme le Seigneur, car où la parole du Seigneur est enseignée là est le Seigneur ». Les Juifs avaient pour leurs docteurs la même vénération (3). Ces didascales se distinguent des prophètes (XIII, 1) ; ils parlent humainement et non « en esprit », mais ils ont, eux aussi, le droit d'être entretenus par ceux qu'ils instruisent s'ils se montrent véridiques, c'est-à-dire

---

(1) XI, 7 : « Mais celui qui aura dit parlant en esprit : donne-moi de l'argent ou quel qu'autre chose, ne l'écoutez pas ».

(2) XIII, 1 et ss. : αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν.

(3) Sabatier, *op. cit.*, p. 39 ; Cf. *Lc.*, X, 13 ; *Jn.*, XIII, 20.

si leur enseignement est conforme aux principes posés dans la *Didaché*.

Très significatifs sont ces textes par la place prépondérante qu'ils donnent aux prophètes, car ils établissent que dans leur communauté d'origine, l'inspiration personnelle règne encore et échappe au contrôle de tout élément proprement ecclésiastique ; c'est l'assemblée des fidèles, l'ecclésia, qui juge empiriquement si les prophètes sont ou non véridiques. Cependant quel rôle attribuer aux dignitaires qui paraissent au chapitre XV (XV, 1 et 2) : « Choisissez vous donc, y est-il dit, des évêques et des diacres dignes du Seigneur, hommes doux, non attachés à l'argent, véridiques et éprouvés, car ils remplissent pour vous, eux aussi, l'office de prophètes et de docteurs. Ne les méprisez donc pas (Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς), car, avec les prophètes et les docteurs, ce sont eux qui parmi vous ont les charges d'honneur » (1). Ce passage est intéressant à divers points de vue. D'abord, par les qualités qu'il exige des évêques et des diacres, on peut deviner les défauts qui leur étaient reprochés trop souvent, et que l'auteur de la *Didaché*, combat ailleurs, avec application (2). En second lieu, il établit nettement l'infériorité des évêques et des diacres sur les inspirés et les didascales. Enfin, il nous montre que les *episcopoi* et *diaconoi* sont élus par les fidèles

(1) Trad. de P. Sabatier, *op. cit.*, p. 63.
(2) II, 3-5 ; III, 5.

et non point désignés par les inspirés. Si nous remarquons qu'il se place immédiatement après l'instruction relative à la célébration du dimanche (XIV, 1 et ss.), la transition étant faite par ce : « Choisissez vous *donc* » (οὖν), nous jugerons vraisemblable que les *episcopoi* et *diaconoi* ont un rôle dans cette célébration, et veillent sans doute à l'accomplissement de l'ensemble des dispositions intérieures établies par la *Didaché* : Cène, confession, etc. Je n'entends pas qu'ils sont chargés de les accomplir eux-mêmes, de faire œuvre sacerdotale à l'exclusion des prophètes ou des didascales ; ils surveillent la réunion chrétienne, et, au dehors, ils s'occupent des œuvres de charité et d'aumône pour lesquelles le désintéressement exigé d'eux est particulièrement utile (1). Rien en tout cela que nous n'ayons entrevu ailleurs, mais il y a une originalité dans l'attribution de fonctions spirituelles à ces fonctionnaires administratifs. Ce mélange nouveau n'est singulier qu'en apparence ; les épiscopes et les diacres doivent probablement leur fonction à leurs qualités de foi et de zèle ; quand on ne trouve pas de prophètes inspirés ni de didascales bénévoles, les surveillants et administrateurs semblent désignés pour les remplacer et nous voyons commencer ainsi l'absorption de ces fonctions spirituelles, tout d'abord les plus honorables et les plus honorées, par les fonctionnaires primitivement confinés dans des

(1) J. Réville, *Les orig. de l'épisc.*, p. 256 et ss.

attributions matérielles et sans éclat. Par elles-mêmes d'ailleurs, la surveillance et l'administration comportaient la nécessité d'instruire et de prêcher, au moins dans certains cas ; la mesure était difficile à garder. Si la surveillance implique, par exemple, pour l'épiscope le devoir de dépister les faux prophètes, ne faut-il pas qu'il donne ses raisons, qu'il prêche la vraie doctrine à l'assemblée souveraine ? On a fait justement remarquer que cette tendance à la centralisation dans les mêmes mains, de l'administration et de la prédication, se manifeste dans ces petites communautés syriennes, tandis qu'on y voit poindre une sorte de *règle de foi* et les rudiments d'un rituel : les trois éléments réunis feront l'Église.

Les communautés de la *Didaché* ont encore plusieurs épiscopes à la fois ; en revanche on ne voit point qu'elles aient de presbytres ou anciens, alors que l'*Épître de Jacques* fait mention de presbytres et pas d'épiscopes ; on ne les assimile pas avec certitude, parce que les premiers sont des notables spirituels, les seconds des fonctionnaires surveillants et probablement administrateurs (1). Au reste, il se peut qu'il y ait eu des presbytres dans les églises de la *Didaché*, mais qu'elle n'ait pas l'occasion de les nommer, comme il y avait sans doute des épiscopes et des diacres dans les communautés d'où est sortie l'*Épître de Jacques*. Il ne semble pas non plus impossible qu'il existe

(1) J. Réville, *op. cit.*, p. 259.

d'une église à l'autre des différences notables, car chacune possède encore sa pleine indépendance et seul un lien de fraternité les unit ; l'autorité catholique (1), aussi bien que celle du sacerdoce, sont encore loin dans l'avenir.

IV. — Donc nous voilà en présence de communautés qui vivent selon l'esprit de Jésus, et dans l'attente de la *parousie*, mais leurs préoccupations uniquement morales, leur absence de dogmes et même de sens dogmatique, ne supposent pas la durée ; le moindre développement de pensée théologique faussera leur esprit, comme il a faussé l'enseignement de Jésus ; il serait indispensable que leur espérance ne se prolonge pas et que le Royaume arrive. Par le seul fait qu'ils ne s'engagent point dans les voies que la spéculation juive ouvrait en Asie Mineure et ailleurs au christianisme transformé, les frères de ces communautés syro-galiléennes furent amenés presque fatalement à réagir contre ces tendances à l'amplification de la foi, et à s'enfermer dans l'isolement de ce qu'ils avaient reçu d'abord comme la vérité chrétienne.

De ces églises syriennes et galiléennes, qui n'étaient peut-être pas toutes selon l'esprit de la *Didaché* ou de

(1) Le mot καθολικός = catholique, veut dire *général, universel.*

l'*Épître de Jacques* (1), les unes se fondirent dans la grande unité chrétienne, en adoptant peu à peu les idées qui n'étaient point nées chez elles, mais que d'autres églises avaient fait triompher. Les autres, adversaires décidées de la spéculation philosophique, revinrent, par une exagération qui se comprend, vers un judaïsme légaliste plus accentué. Il y a lieu de penser que ce fut sous l'influence plus ou moins directe des idées esséniennes que se constituèrent et se maintinrent les communautés irréductibles, déjà en marge de l'Église au IIe siècle et qui prolongèrent le judéo-christianisme jusqu'au moyen âge (2).

La rupture ne se fit pas tout de suite et probablement elle ne se produisit qu'après l'établissement dans les églises de l'épiscopat monarchique parce qu'alors seulement il put s'établir une règle de foi précise, qu'on dût accepter pour rester dans la communion des orthodoxes. Il fallut du temps aussi pour que les pratiques judaïsantes, qui passèrent de bonne heure aux yeux de la majorité des fidèles pour des singularités inquiétantes, leur parussent franchement hérétiques. Polycarpe n'avait pas rompu avec le judaïsme, et, adversaire acharné de toute idée nouvelle, il observait les prescriptions

(1) Il se peut que certaines soient beaucoup moins dégagées de la Loi que ne le supposent ces deux écrits.

(2) L'essénisme de certaines de ces sectes se manifeste par le rejet des sacrifices, l'usage des bains rituels, le végétarisme : Épiphane, *Haer.*, 30.

légales modérées, au milieu du IIe siècle (1). Hégésippe, vers la fin du même siècle, restait, lui aussi, judéo-chrétien et pourtant il voyageait par les communautés grecques et italiennes sans y paraître autrement dépaysé; au contraire, il trouvait que la foi de ces frères d'Occident était la sienne (2). Justin, son contemporain, connaît personnellement certains de ces judéo-chrétiens (3), et il incline à croire qu'ils seront sauvés s'ils n'essaient d'entraîner personne dans leurs pratiques ; mais il n'ignore pas que nombre de fidèles ne sont pas de cet avis et ne veulent aucune communion avec les judaïsants (4). C'est très probablement déjà l'opinion dominante, si nous en jugeons par Irénée, pour lequel ces prétendus chrétiens sont de francs hérétiques (5). Vers le milieu du second siècle, une étrange contradiction prenait faveur dans l'Église chrétienne : elle tendait à exalter les idées que perpétuaient les judéo-chrétiens, parce que « la sainteté ascétique et lévitique apparaissait comme l'idéal suprême de la piété » (6). C'est pourquoi Hégésippe trace le fameux portrait de Jacques, frère du Seigneur (Eus., *H. E.*, II, 23, 5), et nous présente

(1) Renan, *Église chrét.*, p. 440.

(2) Eus., *H. E.*, IV, 22, 1-4.

(3) N'oublions pas qu'il y en avait sans doute autour de chaque synagogue de la *diaspora* ; ils n'ont pas d'histoire, parce qu'ils sont peu nombreux et dispersés.

(4) *Dial. cum Tryph.*, 47-48.

(5) *Adv. omnes haer.*, I, 26 ; III, 11 ; IV 33 ; V, 1.

(6) A. Sabatier, L'*Apôtre Paul*, p. 5.

sa vie sous la figure d'un *naziréat* et d'un sacerdoce perpétuel ; c'est pourquoi aussi l'évêque d'Éphèse Polycrate, écrivant à Victor de Rome, lui dépeint l'apôtre Jean avec les attributs du Grand prêtre juif (1) ; c'est pourquoi encore se forme la légende qui fait de Jésus un lévite, bien qu'il descende de la tribu de Juda (2). Et, en même temps, elle s'éloignait des pratiques réelles que supposait chez les Juifs un tel état d'esprit, et elle préparait les éléments d'un ascétisme sinon très original du moins d'inspiration chrétienne. Nous touchons ici du doigt une de ces transpositions de l'Ancienne Loi au bout desquelles les chrétiens déclareront tout net aux Juifs qu'ils ne comprennent et n'ont jamais rien compris à la Bible. L'hostilité de la synagogue contre la foi nouvelle, et même sa seule résistance à la pénétration chrétienne, en provoquant un conflit dont l'allure changea quand le christianisme, grossi par les Gentils, fut devenu le plus fort, conduisit nécessairement l'Église à considérer comme des saints admirables les hommes qui avaient vécu strictement selon la Loi, dans le passé, et comme des hérétiques condamnables ceux qui prétendaient la suivre dans le présent.

Ainsi advint-il de ces judéo-chrétiens de Syrie qui s'attachèrent obstinément à l'enseignement premier de Jésus et s'en tinrent aux espérances qu'il avait

(1) *H. E.*, III, 31, 3.
(2) *Test. des douze patriarches* ; *Lévi*, 2 ; *Siméon*, 7.

formulées. Ils n'étaient sans doute pas riches et l'ascétisme les attirait ; c'est pourquoi ils se nommaient, comme peut-être les premiers frères de Jérusalem, les Pauvres (Ebionim). Ils furent ainsi désignés généralement depuis Irénée ; les orthodoxes ne tardèrent pas à les croire issus de l'hérésie d'un certain Ébion, et à interpréter leur nom, soutenant qu'il symbolisait les pensées pauvres et basses qu'ils avaient sur le Christ, et la petitesse de leur intelligence (1). Ils se divisaient d'ailleurs en plusieurs sectes qui, acceptant toutes les prescriptions de la Loi, y compris la circoncision et le sabbat, se groupaient en synagogues et différaient surtout sur l'opinion qu'elles avaient de Jésus. Les unes s'obstinaient à ne voir en lui que le fils de Marie et de Joseph ; les autres admettaient sa naissance miraculeuse, mais niaient sa préexistence (2). Elles rejetaient, pour la plupart, Paul l'apostat (3) et avaient leur Évangile propre, l'*Évangile selon les Hébreux*, peut-être en deux recensions différentes, car on nous en signale un *selon les Ébionites*, dit aussi *Évangile des douze*, qui serait une compilation tendancieuse de divers autres (4). Elles ne gardent sans doute pas toujours l'attitude humble et effacée

(1) Eus., *H. E.*, III, 27, 1 et 6 ; d'après Origène *De principio*, IV, 22 ; et Origène. *Contra Celsum*, II, 1.

(2) Eus., *loc. cit.*

(3) Selon Irénée ; Saint Jérôme en a connu qui l'acceptent : *In Isaïam*, III, 9, 1.

(4) Épiphane., *Haeres.*, 30.

que leur prête Origène, et elles essayent, semble-t-il, de défendre leurs idées, au moins durant quelque temps. On a supposé avec vraisemblance que les docteurs errants que nous signale Ignace, et qui « enseignent le judaïsme » ne sauraient être de purs Juifs, mais bien de ces judéo-chrétiens plus ou moins exaltés ou inspirés (1). Les *Pseudo-Clémentines* doivent aussi leur être attribuées. On nomme ainsi un roman religieux dont le héros est Clément Romain et que nous possédons sous trois formes : les *Recognitiones* ou Reconnaissances, les *Homélies* et les *Epitomés*. L'identité foncière du christianisme et du judaïsme constitue la thèse centrale de ces écrits. Jésus est un prophète, réincarnation d'Adam et de Moïse, envoyé pour restaurer la religion mosaïque altérée par le temps et le péché (2). Il n'est pas Dieu, il n'a jamais prétendu qu'il l'était et ne le peut être car Dieu l'a engendré (XVI, 16-17). Ces apocryphes virent sans doute le jour au début du III^e^ siècle. A cette époque, l'une de ces sectes, dont les idées paraissent dans les *Pseudo-Clémentines*, et qui se disait issue d'une révélation accordée à un juste nommé Elkasaï, contemporain de Trajan, risqua sa propagande à Rome même, où elle fut portée par un certain Alcibiade d'Apamée. Autant que nous pouvons en juger, elle avait singulièrement altéré le judaïsme véritable, en l'encombrant de rêveries

(1) Ignace, *Ephes.*, 9 ; Duchesne, *H. A.*, I, p. 80.
(2) *Homil.*, II, 38 et ss..

et d'interprétations des Écritures tout à fait étrangères aux simples frères qui suivaient l'*Evangile selon les Hébreux*; mais elle représentait un effort du judéo-christianisme pour ressaisir sa place perdue dans la chrétienté (1). Ebionites, Nazaréens, Esséens, Osséens, Samséens, Jesséens, Elkasaïtes, nous ne voyons pas bien les nuances qui les séparent, mais tous sont issus de ce judéo-christianisme prolongé au delà de la période primitive, et fils plus ou moins dégénérés de ces hommes qui, au dire de Saint Jérôme, pour avoir voulu être à la fois juifs et chrétiens, ont fini par n'être plus ni l'un ni l'autre (2), et se sont attiré la haine des deux confessions.

Longtemps encore, le judéo-christianisme syrien prolongea son existence. Eusèbe, Épiphane, Jérôme, Augustin, au quatrième et au début du cinquième siècle, connaissent de ses adeptes, et il est vraisemblable qu'il en existait en dehors de la Syrie, et de l'Arabie où ils avaient pénétré. Au moins il se trouvait peut-être un peu partout des chrétiens pour soutenir que la filiation juive du christianisme impliquait l'observance de la Loi mosaïque (3). Ces isolés n'eurent jamais d'importance ; il n'en fut pas de même des groupes orientaux. Probablement beaucoup d'entre eux se fondirent peu à peu par

(1) Épiphane, *Haeres.*, 29-30 ; *Philosophumena*, IX ; Duchesne, *H. A.*, 128.

(2) Hieron., *Epist. ad August.*, 89, 4.

(3) Augustin, *Ep.*, III, XCVI, 16.

l'entrée individuelle de leurs membres dans la grande Église (1). Mais ceux qui durèrent eurent leur revanche ; ils firent l'éducation de Mahomet le Prophète, qui vint rétablir le monothéisme intransigeant en face du trithéisme chrétien et fut en un sens l'héritier imprévu, mais direct du Christ (2).

On ne saurait point douter en effet que ces simples judéo-chrétiens n'aient été dans le principe « selon Jésus », mais ils représentaient une conception religieuse qui, bien que conforme à la pensée du Maître, n'avait point ce qu'il fallait pour s'implanter dans le monde hellénique, hors duquel il n'existait pas de vie féconde. Ce n'était pas dans la vérité syrienne, mais bien dans les arrangements issus du milieu juif de la *diaspora* qu'avait déjà pris naissance la propagande juive utile ; sur le même terrain, Paul d'abord, les auteurs de la littérature johannique ensuite, devaient bâtir les assises de l'Église chrétienne, que construiront les docteurs venus de la gentilité.

(1) Duchesne, *H. A.*, I, p. 126 et n. 1.
(2) Renan, *Les Évang.*, p. 461 ; *L'Église chrét.*, p. 286.

CHAPITRE XII

L'ÉGLISE DE ROME (1).

I. Obscurité de ses origines. — Hypothèses sans fondement destinées à l'éclaircir. — La prédication de Pierre dans la Ville. — Influence de Paul. — Influence du milieu. — II. Les documents. — La *Prima Petri*. — L'*Épître aux Hébreux*. — Leur origine romaine reste douteuse. — L'*Épître* de Clément Romain aux Corinthiens. — Clément. — Incertitude sur son compte. — La théologie de sa lettre. — Son intérêt principal : l'organisation de l'église de Corinthe. — Ce qu'on en peut conclure sur l'église de Rome. — Pas d'évêque unique. — Confirmations tirées des autres documents. — III. Le ritualisme romain. — Marche vers le sacerdotalisme. — Rôle de fixation et de conciliation joué par l'église de Rome.

I. — La communauté romaine doit être considérée à part dans ses origines, non seulement à cause de l'importance qu'elle a acquise plus tard, mais à cause des caractères propres qu'elle a empruntés au milieu et aux circonstances qui l'ont formée, à l'esprit développé en elle et qui représente un des éléments constitutifs du christianisme.

Malheureusement ces origines demeurent obscures et nous ignorons quand et comment la foi a

(1) Duchesne, *H. A.*, I, p. 53 et ss. ; De Felice, *Origines de l'église romaine*, Paris, 1901, in-8° ; J. Réville, *Orig. de l'épiscopat*, I, p. 357 et ss..

pénétré dans la Ville. Les historiens qui veulent absolument ne pas ignorer, construisent tout un jeu de conjectures plus ou moins spécieuses, qui n'ont que le tort de manquer de fondement. Je prends comme exemple celui qu'a établi M. Allard (1). Les *Actes* (II, 10) nous disent que parmi les Juifs pèlerins qui écoutent Pierre au moment de la première Pentecôte chrétienne, il y a des Romains ; ils ont *dû* être convertis ; retournés dans leur pays, ils y portent leur foi. Peut-être ; mais nous ne le savons pas. La cohorte de Césarée, dont faisait partie le centurion Corneille, et que les *Actes* rattachent à la légion *italique* (X, 1), n'était-elle pas composée de volontaires italiens ? Plusieurs se convertirent avec leur chef ; après leur libération ils allèrent en Italie et évidemment à Rome, où ils propagèrent leurs espérances. N'a-t-on pas essayé de soutenir que Corneille devait appartenir à la *gens Cornelia* ? Cette dernière hypothèse dépasse les bornes et, je me hâte de le dire, M. Allard ne l'accepte pas, mais ses conjectures propres ne s'appuient sur aucun document. Rien ne nous prouve l'origine italienne des soldats de la cohorte de Césarée, ni le retour d'aucun en Italie. Les *Actes* nous content (XII, 12-17) que Pierre, miraculeusement échappé à la prison où l'a jeté Hérode Agrippa, s'en va, de nuit, frapper à la maison de Marie, mère de ce Jean

(1) *Hist. des persécutions*, I, p. 15-29, de la 2e édition. Paris, 1892, in-8°.

Marc, ancien compagnon de Paul et de Barnabé ; il se fait reconnaître ; on lui ouvre ; il raconte les événements et ajoute : « Faites connaître cela à Jacques et aux frères ». Puis, dit le texte, « il sortit et s'en alla à un autre lieu ». Qui lit sans arrière pensée comprend qu'il quitte la maison et peut-être la ville, où il ne se croit pas en sûreté. M. Allard voit dans les derniers mots l'indication vague et volontairement mystérieuse de son départ pour Rome !

De cette arrivée à Rome, il ne doute pas ; il en discute gravement la date sur des témoignages du IV^e^ et du V^e^ siècle, fondés eux-mêmes sur des traditions que nous ne pouvons contrôler et, en tous cas, mal d'accord entre elles. Il se décide pour 42, sur l'autorité de Saint Jérôme. Que Pierre soit venu à Rome, cela se peut et la constance des traditions postérieures crée, si l'on veut, en faveur de cette hypothèse, une vraisemblance ; mais pas plus. Il est puéril d'attacher la moindre importance aux légendes qui nous représentent l'apôtre prêchant au cimetière Ostrien sur la voie Numentane et de prendre la peine d'expliquer pourquoi il va s'établir si loin du quartier juif du Transtevère. N'a-t-on pas presque retrouvé sa chaire ? M. de Rossi, le grand archéologue italien, a prêté le secours d'une autorité inclinée parfois aux conclusions rapides, à ces pieuses imaginations. Si Pierre est venu à Rome, ou si seulement — ce dont personne ne doute — on a cru au II^e^ siècle qu'il y était venu, la foi populaire

n'a pas tardé, selon ses tendances universelles, à *détailler* et surtout à localiser son apostolat. Pourquoi aurait-elle eu plus de scrupule à l'égard de Pierre à Rome qu'à l'égard de Guillaume Tell en Suisse, ou de Roland dans les Pyrénées? Il est purement gratuit de rattacher au trouble que la prédication de Pierre *doit* produire dans la Ville l'agitation juive qui provoque un décret d'expulsion sous Claude, en l'année 51 ou 52. M. Allard, s'appuyant sur un passage de Justin (1), nous montre les Juifs de Jérusalem envoyant à Rome des émissaires contre l'apôtre : L'autorité de Justin, en l'espèce, manque de force, parce qu'il écrit en plein second siècle et qu'il s'applique à trouver partout les Juifs dans leur tort. Remarquons, au reste, que les gens du Temple montrent moins d'empressement à poursuivre Paul, qu'ils détestent pourtant bien davantage, puisque, les *Actes* nous l'affirment (XXVIII, 21), quand il arrive à Rome, les notables des synagogues n'ont encore reçu aucune lettre contre lui, et la suite du récit ne nous montre pas qu'ils en recoivent. Que le décret de Claude ait pour origine une agitation engendrée par la propagande chrétienne, on peut le conclure du texte de Suétone (2) suivant lequel *Chrestus* soulevait de fréquents tumultes parmi les Juifs ; nous ne saurions avancer rien de plus. Naturellement Pierre doit être

(1) *Dial. cum Tryh.*, 17.

(2) *Claude*, 25 : impulsore Chresto assidue tumultuantes.

impliqué dans l'expulsion de ses adversaires ; il ne serait revenu à Rome qu'à une date inconnue, sans doute peu avant d'y subir le dernier supplice, en 64. Nous avons dit plus haut quels doutes subsistent même sur ce dernier fait, qu'on peut fort bien croire légendaire, et destiné à fonder l'apostolicité d'une église qui aura de bonne heure, et en conséquence de sa situation politique, d'immenses prétentions. En réalité, le premier document que nous possédions sur la communauté de Rome est la lettre que lui adresse Paul vers 58 et qui nous la montre constituée et parfaitement distincte de la puissante juiverie que l'autorité romaine tolérait.

C'était en elle pourtant qu'elle avait pris naissance, comme d'ordinaire, parmi des disputes, dont le texte précité de Suétone se fait sans doute l'écho ; mais probablement aussi sans le violent éclat des scissions pauliniennes et après des discussions contradictoires des textes prophétiques relatifs au Messie. Nous ignorons quels missionnaires apportèrent dans la Ville les premières affirmations de la foi. Le ton de l'*Épître aux Romains* et l'abondance des citations de l'Ancien Testament qu'elle renferme établissent que l'église à laquelle elle s'adresse est sortie des transfuges de la synagogue, purs Juifs ou *craignants Dieu*. Il se peut que l'autorité publique ait protégé par esprit d'ordre la constitution de la communauté chrétienne, qui lui paraît simplement ajouter une synagogue à celles qu'elle tolère déjà dans Rome. Cette communauté se servit

de bonne heure des lettres de Paul, mais il nous est impossible de mesurer l'influence que l'apôtre des Gentils put exercer sur elle pendant qu'il la fréquenta. Si la *Prima Petri* et l'*Épître aux Hébreux* étaient authentiquement sorties d'elle, il semblerait que le libéralisme judéo-alexandrin, plutôt que le paulinisme, l'ait conduite à l'universalisme ; le milieu cosmopolite de Rome aurait d'ailleurs suffi à lui imposer cet esprit. A l'influence du milieu, il faut aussi rapporter un trait qui la distingue tout de suite. La spéculation philosophique n'a jamais vécu à son aise dans la Ville, où règnent côte à côte l'esprit juridique et l'instinct de l'autorité : la spéculation théologique subit le même marasme ; elle n'y enfantera jamais aucune hérésie vertigineuse, mais son immobilité, facilement confondue avec la vérité immuable, sera plus tard une des forces du pontife romain. Accepter l'origine romaine de l'*Épître aux Hébreux* et de la *Prima Petri,* ne nous permettrait pas de prendre plus haute opinion de la pensée théologique des chrétiens de la Ville. L'*Épître aux Hébreux*, bien que pénétré d'influence paulinienne, se présente, quant à son inspiration, comme le plus philonien des écrits du Nouveau Testament ; mais l'auteur reporte également la médiocrité de son intelligence spéculative sur Philon et sur Paul ; leurs idées, sous sa plume, se rapetissent, se dessèchent, se ramènent à de simples affirmations ou à un froid allégorisme. La *Prima Petri*, qui s'inspire de Paul, ne nous

donne pas non plus une opinion très favorable de la profondeur de pensée ni de la pénétration de son auteur, et la *Première aux Corinthiens* de Clément Romain, de si petite portée théologique et de souffle si court, n'est pas pour modifier notre impression d'ensemble.

Ce n'est donc, ni dans l'originalité des conceptions religieuses, ni dans la force de l'invention dogmatique qu'il faut chercher les raisons de l'influence de l'église romaine. Nous les trouverons dans l'application qu'elle fera à ses fidèles et qu'elle proposera aux autres, des habitudes d'autorité, de l'esprit juridique, organisateur et pratique de la ville où elle a pris naissance.

II. — Les documents légués sur elle par le premier siècle sont donc, dans l'opinion la plus communément acceptée, au nombre de trois : la *Prima Petri*, l'*Épître aux Hébreux*, l'*Épître aux Corinthiens* de Clément Romain ; mais, nous le savons déjà, l'origine des deux premiers reste très douteuse.

La *Prima Petri* se donne nettement comme l'œuvre de « Pierre, apôtre de Jésus-Christ ». De *Babylone*, qu'on interprète *Rome*, elle s'adresse aux élus dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie (I, 1 et V, 13). Enfin la tradition la place au temps de la persécution de Néron. Ces trois assertions ne sont pas acceptées des critiques libéraux. Tous rejettent l'authenticité pour deux raisons principales : d'abord, elle n'offre pas d'autre

garantie que le nom de l'apôtre mis en vedette ; mais on remarque que la *Secunda Petri*, indéfendable celle-là, ne le porte pas moins (I, 1). — En second lieu, tous les témoignages des Synoptiques, des *Actes* et de Paul sur Simon Pierre, nous le représentent comme un homme illétré et judaïsant ; ils doivent nous mettre en garde contre un écrit très peu juif d'esprit, où pas un souvenir personnel ne paraît, qui affecte l'allure d'une exhortation générale, sans personnalité, mais qui dénote chez son auteur quelque culture. La lettre se dit, il est vrai, écrite par un certain Sylvanus sous la dictée de l'apôtre (V, 12) ; on peut supposer que ce Sylvanus est resté maître des termes et qu'il a seulement soumis à Pierre sa rédaction achevée. Mais pourquoi ne cite-t-il jamais l'Ancien Testament que d'après les Septante, au point que ses expressions dérivent constamment des leurs ? Pourquoi ignore-t-il les Synoptiques ? Pourquoi surtout le sent-on si pénétré de paulinisme (1) ? Il ne s'agit pas de l'esprit profond de Paul qui n'a été, de son temps, assimilé par personne, mais d'une influence constante et indéniable de ses idées apparentes et de son style, d'un paulinisme voisin de celui des *Actes* (2). Un dernier trait achève de rendre invraisemblable l'attribution traditionnelle : l'auteur s'intitule *presbytre* (V, 1) : « J'adjure les presbytres qui sont parmi vous, moi qui suis presbytre

(1) Voy. le *Hand-Commentar* de Von Soden.
(2) Reuss, *La Bible*, *Nouveau Testament*, T. V.

comme eux et témoin des souffrances du Christ » (ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ χριστοῦ παθημάτων). On ne saurait admettre que l'apôtre Pierre ait parlé ainsi de lui-même.

La rédaction à Rome se soutient plus facilement parce qu'il est difficile d'imaginer qu'il existe à Babylone de l'Euphrate une église à la fois si hellénisante et si paulinienne. La seconde moitié de l'objection subsiste contre Babylone d'Égypte (1). D'autre part, la ressemblance de l'église décrite par notre *Épître* avec celle que nous voyons non seulement à travers l'*Épître aux Hébreux* (ce qui ne prouve rien, puisque l'origine romaine de cette pièce est également contestée), mais à travers la *Première aux Corinthiens* de Clément Romain, et une certaine similitude de conceptions théologiques et d'esprit entre ces trois écrits inclinent encore, dans l'état actuel de nos textes, à en placer la rédaction à Rome. L'avenir peut bientôt détruire cette opinion, d'ailleurs très incertaine. La date 64 (Persécution de Néron) avait été suggérée par les claires allusions à un temps d'épreuves qui se rencontrent dans la lettre à plusieurs reprises (2); au reste, l'attribution à Pierre, que la tradition fait périr en 64, ne laissait guère de choix. Il est plus conforme aux données du texte sur l'organisation de l'Église de reporter sa

(1) Ville de Basse-Égypte, un peu au Nord de Memphis, quiacquiert une réelle importance sous l'Empire. Voy. Strabon, XVII, 30; Diodore, I, 56.

(2) I, 6-7; II, 12 et ss..

rédaction à l'époque de Domitien, qui, vers 95, tracasse fortement les chrétiens. La *Prima Petri* reste donc de source, trop incertaine pour qu'on en puisse tirer des renseignements précis sur les origines romaines ; tout au plus lui demandera-t-on légitimement quelques points de comparaison.

Il en va de même de l'*Épître aux Hébreux*, que nous avons déjà examinée comme un curieux monument de la spéculation judéo-chrétienne. Les arguments qui l'attribuent à l'église romaine ne manquent pas de valeur ; la conception ecclésiastique qu'on y voit poindre, la médiocrité de sa théologie, la rapprochent évidemment de la lettre de Clément Romain. Connue de très bonne heure à Rome, puisque Clément Romain s'en sert, on ne l'y attribuait pas à Paul, ce qui peut faire croire qu'on y savait mieux qu'ailleurs d'où elle venait. Mais aucune de ces raisons n'est sans réplique et la certitude nous échappe.

En dernière analyse, nous ne possédons de document sûr que la *Première épître aux Corinthiens* de Clément Romain. Il n'existe contre son authenticité aucun argument considérable. Nous ne savons pas grand'chose de son auteur, qu'on a vainement et sans aucune preuve, essayé d'identifier à ce Flavius Clemens, cousin de Domitien, mis à mort par son ordre en 96, sur un prétexte frivole selon Suétone et pour crime d'athéisme selon Dion Cassius. (1) Le

(1) Suét., *Domit.*, 15 ; D. Cassius, LXVII, 14.

christianisme de ce personnage n'a jamais été établi qu'à grand renfort d'hypothèses invérifiables. La légende romaine fait de Clément un *évêque* de Rome, alors que sa lettre prouve, comme nous l'allons voir, qu'il n'y avait pas encore d'évêque à Rome. Les traditions et les catalogues épiscopaux très postérieurs le placent d'ailleurs tantôt le 4e, tantôt le 3e, tantôt même le 2e dans la chaire de Saint-Pierre (1). La littérature pseudo-clémentine, notamment le roman des *Recognitiones*, dont nous avons déjà parlé, nous conte sur lui quantité d'histoires qui n'ont aucun fondement. Bornons-nous donc à dire que c'était le personnage le plus en vue de la communauté romaine à la fin du règne de Domitien. La lettre que la tradition lui attribue demeure d'ailleurs anonyme ; elle se présente comme une exhortation écrite au nom collectif de l'église de Rome pour l'église de Corinthe, que plusieurs désordres ont troublée. C'est d'abord chez Denys de Corinthe, dans le dernier tiers du second siècle (2) et chez Clément d'Alexandrie, au IIIe siècle (3), que nous trouvons la confirmation nette de la tradition qui met la plume aux doigts de Clément. En tous cas l'*Épître* date de son temps et les allusions qu'elle fait à des épreuves de l'Église,

(1) Irénée, *Adv. haer.*, III, 3, 3 ; Hieron., *De viris ill.*, 15 ; *Adv. Jovin.*, I, 12 ; *Comment. in Isaïam*, LII, 14 ; Tertullien, *De praescript.*, 32 ; *Const. Apost.*, VII, 46 ; Épiphane, *Haeres.*, XXVII, 6 ; etc..

(2) Fragment dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, 11.

(3) *Strom.*, I, 7, 38.

la localisent assez bien vers 95. Elle se rapproche de l'*Épître aux Hébreux*; son auteur, un judéo-chrétien qui connaît les *Épîtres* de Paul, se montre très familiarisé avec l'Ancien Testament.

Sa théologie, assez médiocre, est, dans ses lignes générales, la même que celle de l'*Épître aux Hébreux,* sur laquelle elle s'appuie (I, 3 et ss.). La réalité humaine de Jésus, sa qualité de Fils de Dieu, son élévation au dessus des Anges, son sacrifice rédempteur, reçoivent confirmation ; voilà des points acquis dans les églises qui ont, de près ou de loin, subi l'action du paulinisme. La grosse affaire pour Clément, comme pour l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, consiste à établir que la Nouvelle Alliance remplace l'Ancienne. Un seul passage, malheureusement douteux, présenterait par lui-même un réel intérêt (II, 1). On adopte (1) d'ordinaire la leçon suivante : « Satisfaits de ce que le Christ vous accorde pour votre voyage (terrestre) (τοῖς ἐφοδίοις) et appliquant votre esprit avec diligence à ses paroles... vous gardiez sans cesse sous vos yeux l'image de ses souffrances. » (τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦ πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν). Le plus ancien manuscrit, l'*Alexandrinus* (Ve S.), donne au lieu de Christ (χριστοῦ) le mot Dieu (θεοῦ). Il faudrait donc traduire : « Satisfaits de ce que Dieu... etc. », et comme la fin de la phrase suppose nettement qu'il s'agit de Jésus, il faudrait conclure à l'identification complète de Jésus à Dieu.

(1) Edition Funck, I, p. 62.

Nous regrettons que rien dans le reste de la lettre ne permette de dire si cette leçon est la bonne, et on la croit généralement prématurée. Clément ne semble guère homme à accepter une telle conception et il paraît plus conforme à sa théologie de présenter Jésus comme la *voie du salut*, le pontife qui présente à Dieu nos offrandes, le patron et le soutien de notre faiblesse (XXXVI, 1).

De l'occasion de la lettre sort son intérêt principal : un désordre s'est élevé dans l'église de Corinthe ; quelques individus que Clément qualifie sévèrement, à l'ordinaire des auteurs ecclésiastiques, téméraires, prétentieux, ambitieux et incapables, ont provoqué la destitution de quelques *épiscopes* honorables et vainement soutenus par les *presbytres*. Cette facheuse entreprise s'est accompagnée d'une telle agitation que la police a dû intervenir (XLIV, 6). Le conflit ne remonte pas à un dissentiment dogmatique, mais à une querelle en quelque sorte liturgique (XL) : Certains ne trouvent pas bon que les épiscopes reçoivent et consacrent les offrandes quand ils le jugent régulier (1). Dans le fond, il s'agit donc d'un débat bien caractérisé entre l'autorité ecclésiastique grandissante, qui commence par organiser le cérémonial et les rites, et les laïques qui, longtemps habitués au démocratisme anarchique, ne se résignent pas à jouer dans l'église leur simple rôle d'assistants. Il se peut aussi (XXXVIII)

(1) XL, 2-4 ; XLIV, 3.

que les fidèles non pourvus de fonctions dans l'Église, mais favorisés des dons de l'Esprit (charismes), soient gênés par cette prédominance de la règle et manifestent leur mécontentement. Épiscopes et presbytres, de leur côté, oubliant qu'à l'origine leurs fonctions sortaient des dons de l'Esprit, et ne tenant plus compte que du fait de leurs fonctions, prétendent les exercer au nom de Dieu, dont ils invoquent volontiers la volonté (1).

En réalité, nous voilà au premier tournant dangereux de la vie de l'Eglise. Clément n'hésite pas : maintenant, dit-il (XL), les fidèles possèdent pleinement la vérité, et ils ont touché au fond de la connaissance divine ; il leur faut donc mettre de l'ordre dans l'exécution des prescriptions du Seigneur (2). Ainsi les offrandes, les dons qui sont distribués aux pauvres ou destinés au repas eucharistique ne doivent pas être présentés inconsidérément et les offices sacrés (λειτουργίας) (3) doivent être accomplis « selon le Seigneur » avec diligence et non pas au hasard et sans méthode, mais, au contraire, à des jours et des heures bien réglés. L'ancien sacerdoce hébreu, avait ses attributions propres ; il en doit être de même parmi les fidèles. Le laïque n'a pas à

(1) LVI, 1 ; LIV ; LVII, 1-2.

(2) XL, 1 : ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους.

(3) X, 2 Le mot n'est pas très clair, mais enferme évidemment tout le culte, encore élémentaire.

sortir de ses fonctions de laïque (XL, 5). Cet ordre, cette régularité sont au reste voulus par Dieu. Les apôtres qui nous ont prêché l'Évangile ont été institués par Jésus-Christ ; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu et ainsi toutes choses se sont faites avec ordre (εὐτάκτως) selon la volonté de Dieu (XLII, 1). Les apôtres, en visitant les divers pays et villes, ont pris soin d'y instituer des évêques et des diacres (XLII, 4), conformément à l'Écriture qui dit : « J'instituerai leurs évêques en justice et leurs diacres, en fidélité » (1). Ils prévoyaient qu'il s'y élèverait des contentions au sujet de l'épiscopat (XLIV, 1 : ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς) ; c'est pourquoi ils ont pris des précautions, afin qu'après eux leur ministère fut assuré par des hommes éprouvés. Aussi bien, les fonctionnaires dont l'institution remonte à eux et, après leur mort, à des hommes éminents (dans la foi), une fois approuvés de toute l'assemblée des fidèles, s'ils ont fait leur devoir avec humilité, ne doivent pas être déposés (ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας. Ceux mêmes des frères qui peuvent expliquer la foi, c'est-à-dire qui en ont reçu le *don* spirituel (XLVIII, 5 et 6), et sont d'ailleurs de bonnes mœurs, ne doivent pas s'éloigner de l'humilité.

Voilà qui est nouveau, et très remarquable. On sait combien l'esprit religieux des Romains était formaliste et foncièrement ritualiste. La lettre de Clément

(1) Traduction tendancieuse d'Esaïe, LX, 17 : καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντας σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.

nous prouve que l'église de la Ville subit à ce point l'influence de son milieu que l'essentiel de la vie chrétienne semble résider pour elle dans l'observance d'une règle rituelle, dans l'accomplissement de *sacra*, dont le soin est remis aux mains du clergé. Rien ne favorisera plus la singularisation des fonctionnaires ecclésiastiques que le développement du ritualisme parce que sa régularité inflexible exigera une initiation de plus en plus compliquée, et, par suite, une spécialisation de plus en plus nette.

Nous voyons assez clairement comment est organisée cette église de Corinthe (1). L'assemblée des fidèles y exerce encore la souveraineté (LIV, 2). Clément ne dit pas le contraire ; il ne lui dénie même pas le droit de destituer les épiscopes ; il la désapprouve seulement de le vouloir faire sans raison. Le gouvernement spirituel, la cure d'âme, appartient aux *presbytres*, qui forment un conseil, probablement choisi par l'ecclésia, parmi les frères les plus éprouvés (2). La partie matérielle de l'administration : maniement des fonds, organisation et surveillance des réunions, service du repas eucharistique, distribution des aumônes, regarde les *hégoumènes* (3), mot qu'une vieille traduction latine rend par *praepositi*, c'est-à-dire, *préposés*, *intendants ;* ce sont les *épiscopes*, ou évêques et les

(1) J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, I, p. 403 et ss..
(2) XLIV, 6 ; XLVII, 6 ; LVII, 2.
(3) I, 3 ; XXI, 6.

diacres, liés aux épiscopes, ici comme ailleurs. Les premiers ne sont pas que des *économes* de l'église et des surveillants ; leur fonction est religieuse, au moins par un côté, puisqu'ils consacrent les offrandes pour l'agape. Cette consécration ne présente encore aucun caractère sacramentel, mais elle a un sens mystique de retour à Dieu des biens qu'il donne. Les épiscopes et les diacres peuvent être choisis et proposés à l'assemblée par les presbytres ; nous ne le savons pas avec certitude. En tous cas, l'épiscopat est encore *plural* à Corinthe (LXIV, 6) et c'est le second enseignement que nous donne la lettre de Clément.

Elle nous permet de conclure dans le même sens pour l'église de Rome, qui a probablement un gouvernement analogue. Comment admettre que s'il y avait alors un seul évêque à Rome, et si cet évêque était Clément, il ne se nomme pas en tête de son *Épître* ? Puisqu'il rapporte aux apôtres l'institution de l'épiscopat, comment ne mettrait-il pas en avant sa qualité de successeur de Saint Pierre ? La tradition, nous le savons, soutient l'origine romaine de la *Prima Petri* ; or ce document confirme l'impression que nous donne la lettre de Clément en ce qui regarde l'évêque de l'église de Rome, et l'*Épître aux Hébreux*, si nous devons, elle aussi, la considérer comme romaine, ne la contredit pas. Pour la *Prima Petri* (II, 55) le Christ est le pasteur et l'*évêque* ; les presbytres administrent la communauté (IV, 1-4) et sont ses modèles (V, 1 et ss.) c'est encore l'Esprit qui désigne ceux qui doivent

enseigner (IV, 10-11). Dans l'*Épître aux Hébreux*, pas davantage d'évêque; les presbytres sont les anciens d'autrefois (XI, 2) ; les chefs présents sont des *hégoumènes*, très voisins semble-t-il des ἀρχόντες = archontes de la synagogue juive (XIII, 7, 17, 24). Leur caractère sacerdotal se marque déjà en ce qu'ils ont la responsabilité du salut des âmes, lequel est assuré par l'union dans la bonne doctrine (1).

Ajoutons : dans les mêmes rites, et le soin qu'auront les mêmes hommes de veiller sur la doctrine, comme sur les rites, fera d'eux des prêtres. Ces *hégoumènes* sont les épiscopes, l'emploi et l'explication du mot dans l'*Épître* de Clément nous le prouve (2).

III. — Plus tard, quand l'autorité épiscopale prétendit se justifier par l'autorité des apôtres, chaque église s'efforça de reconstituer la liste de ses évêques en remontant jusqu'à l'apôtre, ou disciple d'apôtre, qu'elle considérait comme son fondateur. Eusèbe n'a pas manqué de nous rapporter quelques traditions de ce genre sur Alexandrie, Jérusalem et Rome. Plus qu'ailleurs, la prétention apostolique a pris de bonne heure (au IIe siècle) une grosse importance dans la Ville ; mais l'accord ne s'est pas fait sur les noms de ses premiers évêques, bien que, dès Irénée, on se préoccupe de les fixer (III, 3, 3).

---

(1) Voir le chapitre sur l'*Influence de la spéculation juive*.

(2) Remarquer que dans l'*Épître* d'Ignace aux Romains il n'est pas non plus fait mention d'*évêque* à Rome.

Les catalogues postérieurs restent eux-mêmes divergents (1). Si d'aventure on arrivait à les concilier, ils ne nous donneraient encore que des noms, auxquels ne s'attache aucune tradition digne de foi. Nous ne savons pas ce qu'ils représentent : peut-être, comme celui de Clément, se rapportent-ils à des hommes qui ont joui d'une notoriété particulière dans la communauté ; mais assurément ni à des papes, ni à des évêques (2). Il faut même remarquer que l'épiscopat monarchique ne prendra pas naissance à Rome ; mais il y trouvera un terrain favorable à son développement. Les comparaisons empruntées à la religion juive, qui paraissent dans la lettre de Clément, peut-être en imitation de l'*Épître aux Hébreux*, répondaient au besoin de ritualisme de l'esprit romain et préparaient les chrétiens de la Ville au sacerdotalisme. Il faut ajouter à cette influence celle de l'instinct, également très romain, de discipline et d'obéissance militaire (3), et nous comprendrons comment s'est établie une des assises de l'Église.

C'est aussi un trait remarquable que cette sorte d'impuissance théologique qui fond, dans une règle de foi, les conceptions les plus différentes de la tradi-

(1) Voy. les références données plus haut, et Duchesne, *Le Liber pontificalis* ; Réville, *op. cit.*, p. 426 et ss..

(2) On trouvera les références et presque tous les textes nécessaires dans Harnack, *Die Chronologie*, I, pp. 70 et ss. ; 92 et ss. ; 144 et ss..

(3) La comparaison se trouve dans Clément (XXXVII, 2-3).

tion judéo-chrétienne de Palestine, du paulinisme et du philonisme, pour faire du tout quelque chose de médiocre, mais d'accessible à tous et présentant les garanties d'invariabilité qui sont la condition du succès dans la masse des croyants (1). La tradition fait mourir ensemble à Rome les deux apôtres Pierre et Paul, qui représentent les deux tendances principales du christianisme primitif; elle a peut-être tort dans le fait; elle a raison, si on l'entend symboliquement, car c'est dans la doctrine romaine, faite de conciliations, que se sont résolues toutes les divergences; c'est devant elle qu'a abdiqué l'individualisme des premiers âges. Les documents que nous venons d'examiner ne soupçonnent pas encore l'Église *catholique*; ils la portent pourtant en germe (2).

---

(1) C'est sans doute à Rome qu'on a arrêté d'abord un symbole de foi, attribué aux apôtres, probablement dès la première moitié du IIe siècle et peut-être avant. Voy. Bardenhewer, *Les Pères*, p. 38.

(2) Je laisse de côté, pour le moment, l'histoire des premières épreuves de la foi à Rome, parce qu'elle se rattache à diverses questions d'ensemble sur les rapports de l'Église et de l'État romain, dont il convient de ne pas fragmenter l'examen.

CHAPITRE XIII

L'ÉGLISE A LA FIN DU PREMIER SIÈCLE. CONCLUSION.

I. Déviation judaïque du christianisme de Jésus. — II. Plusieurs points acquis à la fin du Ier siècle.— Séparation du christianisme et du judaïsme. — Ses étapes. — De Paul à l'*Épître de Barnabé*. — En quoi cette séparation crée un danger pour l'Église vis à vis de l'État. — III. Tendance à fixer la foi. — Le *Symbole des apôtres*. — Problèmes dogmatiques. — Rédemption. — Incarnation. — Filiation divine de Jésus. — La Trinité. — Dangers pour l'avenir. — IV. Les premiers éléments d'un culte. — Le baptême. — L'eucharistie. — La prière. — La pénitence.— Le jeûne. — V. Pas encore d'Église *catholique*. — Erreur historique de la tradition orthodoxe sur ce point. — Tendance à constituer un clergé. — Les *Épîtres* d'Ignace et l'épiscopat idéal. — Comment se prépare sa mise en pratique. — VI. Extension géographique du christianisme. — Extension sociale. — Les aristocrates chrétiens au Ier siècle. — Sont-ce de vrais chrétiens ? — Conclusion.

I. — Si nous nous plaçons à la fin du premier siècle ou au début du second, nous pouvons au moins constater que le christianisme a fait du chemin, depuis la mort de Jésus et saisir quelques résultats de son développement.

Né sur le terrain juif, comme un rejeton de la piété profonde d'Israël, il n'a pas pu s'y maintenir, même en se débarrassant de l'étreinte étouffante du

légalisme. La vie et les destinées des communautés judéo-chétiennes de Syrie nous en apportent la preuve. Certains de leurs fidèles ont abandonné à peu près toute relation avec la Loi et le particularisme juif, mais ils gardent l'esprit israëlite ; il leur faudra évoluer, rentrer dans le giron de l'Église hellénisée, ou reculer vers le ritualisme, se confondre avec les judéo-chrétiens demeurés fidèles à la Loi et devenir avec eux des hérétiques rejetés de la communion chrétienne.

Tout de suite après avoir dépassé le milieu médiocre des premiers disciples, la doctrine de Jésus s'est implantée parmi les Juifs instruits, et elle n'a pu éviter l'influence des idées qui formaient alors la substance de leur esprit. La spéculation rabbinique des Palestiniens sous ses formes diverses, et celle des Judéo-alexandrins, l'ont assaillie successivement, l'ont envahie, se sont mêlées à elle et en elle, de façon à former d'étonnantes combinaisons.

Dès les premiers temps, l'esprit rabbinique, servi par un homme extraordinaire, Paul, pénètre dans la foi. Ce qu'il y avait de sec et d'étroit dans le rabbinisme courant fut étoffé et élargi par plusieurs conceptions personnelles de l'apôtre ; mais, métaphysiquement puissantes, elles demeuraient inintelligibles à la masse des fidèles. Paul ne fut donc pas compris à fond, mais il lança des mots et des idées qui, entendus superficiellement, firent leur chemin : le nouvel Adam, le Christ céleste, remplaça bientôt le vrai Jésus de Nazareth, comme la doctrine, peut-

être inévitable, de la rédemption amplifia, mais altéra la notion de la mission messianique du Maître.

La spéculation rabbinique, considérée dans son action sur des imaginations populaires, a aussi son importance dans l'Église du Ier siècle ; elle y enfante des ouvrages comme l'*Apocalypse*, mais leur influence y demeure restreinte à de petits groupes judaïsants ; c'est plus tard qu'il s'y feront une place et qu'ils introduiront quelques éléments considérables dans la construction bigarrée de l'orthodoxie.

Mais, au judéo-alexandrinisme devait appartenir dans l'avenir la grande importance quant à la constitution de la foi chrétienne. Il nous est difficile de dire jusqu'où s'étend son influence à la fin du Ier siècle, puisque nous ne le connaissons que par les ouvrages qu'il a fait naître ; mais je crois vraisemblable que s'il n'avait agi que dans les petits cénacles où se formèrent le IVe Évangile et les *Épîtres johanniques*, la fortune de ces écrits n'aurait jamais été brillante ; il avait déjà jeté quelques racines ailleurs et le terrain labouré par Paul lui était favorable. L'*Épître aux Hébreux*, combinaison de philonisme et de paulinisme, nous le prouve. L'alexandrinisme juif a façonné dès longtemps dans les synagogues de la *diaspora*, et autour d'elle, un noyau considérable d'hommes qui, devenus judéo-chrétiens, se trouvent en état de comprendre et d'accepter les audaces de la « philosophie chrétienne ». C'est au second siècle, quand le christianisme prendra contact avec les classes

instruites du monde hellénique, que cette spéculation alexandrine commencera de jouer un rôle décisif, parce que, déjà hellénique dans sa subtance, elle sera le pont tout naturel que le christianisme franchira pour pénétrer dans le pur hellénisme. En elle-même, elle s'éloigne encore bien plus de Jésus que la pensée paulinienne et rabbinique et, malgré quelques ressemblances extérieures, qui tiennent à des pénétrations réciproques, et qui sont importantes à une époque où on ne regarde guère les choses de près, l'amalgame entre ces conceptions diverses ne se fera ni sans difficultés ni sans secousses. Ce sera encore l'allégorisme alexandrin qui fournira les transitions et les conciliations indispensables.

Donc, à la fin du I^er^ siècle, la foi chrétienne est encore dominée par l'esprit judaïque sous les diverses formes qu'il revêtait lors de la naissance de Jésus. Il s'en suit qu'elle porte en elle plusieurs tendances assez diverses, entre lesquelles il lui faudra bientôt choisir, ou qu'elle conciliera, mais parmi lesquelles aussi la simple doctrine du Christ paraît comme étouffée et stérilisée. Bientôt, du Jésus véritable, il ne restera plus guère qu'un nom, et de son enseignement qu'un vague souvenir.

II. — Parmi les points d'importance dès lors acquis se place en première ligne la séparation du christianisme et du judaïsme qui est en effet consommée. Opération douloureuse, d'abord parce que la plupart des fidèles d'origine juive n'ont abandonné qu'à

regret les coutumes de leurs ancêtres, ensuite parce que ce sont des violences de langage et de gestes de la part des Juifs purs contre l'*hérésie* (1) chrétienne qui ont précipité le divorce de la synagogue et de l'église. Les choses suivent d'ailleurs d'autant plus nécessairement leur cours que, dès la seconde génération, les fidèles viennent surtout de la gentilité.

Comme il est naturel, les chrétiens cherchent les raisons de la rupture et celles qu'ils ont de l'accepter; ils répètent donc suivant Paul : la Loi n'a plus de raison d'être après la mort du Christ, elle ne peut plus justifier personne; ou ils reprennent contre les Juifs le reproche qui se trouve déjà dans le discours d'Étienne au sanhédrin (2) : Vous êtes les meurtriers du Juste ! Plus ils s'éloignent de la pratique juive et perdent le sens de la liaison entre l'Alliance Nouvelle et l'Ancienne; plus ils exaltent Jésus; plus ils prennent en haine ceux qu'ils croient ses bourreaux, sans considérer qu'il est injuste de leur reprocher d'avoir accompli les Prophéties et de s'être rencontrés, malgré eux, les ouvriers inconscients de l'œuvre du salut. Bientôt les Juifs seront mis par les fidèles sur le même rang que les païens; tout ce qui leur appartiendra sera considéré comme profane et leurs livres mêmes passeront pour des répertoires de magie. L'Ancien Testament n'est resté livre sacré

(1) Le mot est dans les *Actes*, XXVIII, 22 : περὶ... τῆς αἱρέσεως ταύτης.

(2) *Actes*, VII, 52.

des chrétiens que parce qu'il contenait les promesses et les prophéties, dont l'ensemble constituait un des arguments démonstratifs de la vérité chrétienne (1). Il fut d'ailleurs aisé de soutenir que les Juifs ne l'entendaient pas et d'en donner une interprétation « selon l'esprit », sinon très forte et très juste, au moins très rassurante. Cette opération indispensable était commencée dès la fin du Ier siècle.

La destruction du Temple hâta la séparation, parce que les Juifs, désormais aux mains des docteurs pharisiens, puisque les sadducéens ont été anéantis pendant le siège par les zélotes, se ferment de plus en plus et s'adonnent avec une subtilité de plus en plus grande au raffinement de la Loi qui les isole des Gentils ; du même coup ils éloignent d'eux nécessairement les chrétiens déjà gagnés à l'universalisme.

Il est, au reste, inutile de rechercher les responsabilités de la rupture ; du moment que *tous* les Juifs n'acceptaient pas le principe de la foi chrétienne et ne voulaient pas reconnaître en Jésus le Messie promis, c'était hors d'Israël que le christianisme devait bâtir sa demeure. Souvenons-nous des déclarations de l'*Épître aux Galates*. Paul avait parfaitement vu que croire en Jésus, surtout en Jésus tel qu'il l'imaginait et tel que le verront les fidèles

(1) Il y eut même tendance à ajouter à l'Ancien Testament, à le corriger dans un sens chrétien, mais, grâce à la formation du Nouveau Testament, ces opérations restèrent à l'état rudimentaire. Voy. Harnack, *Précis de l'hist. des dogmes*, traduc. Choisy, p. 9.

hellénistes, c'est, qu'on le veuille ou non, délaisser la Loi ; dire qu'elle est insuffisante, c'est avouer qu'elle est inefficace et inutile. Les chrétiens n'ont pas échappé à cette logique. Peut-on entendre un cri de haine plus fort que celui qui retentit déjà dans l'*Epître aux Philippiens* (III, 2) : « Prenez garde à ces chiens (1) ; prenez garde à ces mauvais ouvriers, prenez garde à ces rognés (βλέπετε τὴν κατατομήν) » ! De même le IVe Evangile nous laisse voir une vive hostilité contre les Juifs, pour lui issus d'en bas et fils du diable dont ils veulent accomplir les désirs (2). Dès la fin du Ier siècle, il n'est pour ainsi dire pas un seul écrit chrétien où nous ne trouvions, à quelque degré, la trace de la même animosité, que les Juifs rendent d'ailleurs aux fidèles avec usure.

En attendant le *Dialogue avec le Juif Tryphon* de Justin, qui, vers 150, est le premier grand traité systématique dirigé contre eux par un chrétien, un petit écrit alexandrin de la fin du Ier ou du début du IIe siècle, connu sous le nom d'*Epître de Barnabé* (3), nous permet de nous rendre compte des positions prises à

---

(1) Il ne faut pas oublier que les Juifs appelaient *chiens* les païens. Songer à *Mt.*, XV, 26 : « Il n'est pas bon d'enlever le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (κυναρίοις).

(2) *Jn.*, VIII, 23 ; 44 ; 47 ; Renan, *Église chrétienne*, p. 76.

(3) Édit. Funk. — Une édition, avec traduction, va paraître dans la collection Hemmer-Lejay. L'accord n'est pas fait sur la date de l'ouvrage. Harnack soutient 130-131, mais on penche généralement pour la reculer jusque vers 96-98, sous le règne de Nerva.

leur égard par les fidèles hellénistes. Personne ne soutient plus aujourd'hui que ce traité anonyme soit l'œuvre de Barnabé, le compagnon de Paul dans sa première mission, et la raison décisive contre cette attribution est l'anti-judaïsme qui éclate dans ses lignes et qui laisse loin en arrière celui de Paul, parce que, dépassant les personnes, il prétend abolir les principes : La Loi juive n'est pas d'institution divine et n'a jamais été obligatoire ; dans ses rites il faut voir des symboles que les Juifs n'ont jamais entendus et qui sont prémonitoires du Nouveau Testament (II, 4-10 ; III, 3-5). Le sceau de l'Alliance, la circoncision, loin d'être voulue de Dieu, est l'œuvre d'un mauvais ange (IX, 4) qui a trompé Israël en toute circonstance (VI, 9 ; XIII, 7). Les Juifs n'ont pas reçu la connaissance (γνῶσις) qui leur aurait fait comprendre la vérité. Ils en sont venus à pratiquer dans le Temple un culte presque idolâtrique (XVI, 2). Par obstination, ils ont persécuté les prophètes jusqu'à la mort, et une des causes pour lesquelles le Christ est venu dans la chair, c'est qu'il a voulu leur donner occasion de remplir la somme de leurs péchés (V, 11). On ne saurait demander plus franche déclaration de guerre.

Malheureusement pour les chrétiens, en s'éloignant des Juifs, ils se découvraient vis-à-vis de l'État. Nous savons que c'est parce qu'il les confondait avec leurs ennemis intimes qu'il les tolérait. Il semble que cette confusion ait cessé à Rome pour les gens bien informés vers 60, sous le règne de Néron. Dès lors

le christianisme paraît à leurs yeux comme une « superstition distincte, sortie du judaïsme, ennemie de sa mère et haïe de sa mère » (1). On a supposé avec vraisemblance que les poursuites de Néron contre les fidèles, en 64, lui furent suggérées par des Juifs, peut-être par Poppée, qui judaïsait. En tous cas, les Juifs durent prendre leurs précautions pour éviter les conséquences possibles d'une méprise, et il semble bien qu'ils n'en souffrirent pas ; ce fut à partir de ce moment que, selon l'expression de Tertullien, les synagogues devinrent les « sources des persécutions ». Ce qui acheva sans doute de rendre le divorce évident aux yeux de tous les païens, ce fut l'attitude des chrétiens durant la guerre juive de 66-70 ; ils se tinrent à l'écart de la révolte et quittèrent Jérusalem avant les derniers excès des zélotes. Ils eurent également soin de se mettre à part des Juifs, lorsque ceux-ci subirent diverses mesures de rigueur, consécutives à la révolte, particulièrement quand Domitien les tracassa (2). Aussi ne tardèrent-ils pas à se trouver, de ce fait, dans une situation très difficile en face de l'État et, dès le premier siècle, ils durent supporter deux vives alertes, sous Néron et Domitien.

III. — En second lieu, parmi les divergences encore considérables et qui dureront longtemps,

(1) Renan, *Antéchrist*, p. 13 et n. 1.
(2) Suét., *Dom.*, 12.

l'essence de la foi tend à se fixer dans un symbole. Ce fut probablement à Rome qu'on le rédigea et sa simplicité assura son succès. Il fut attribué naturellement aux apôtres parce que, dès la fin du Ier siècle, on commence à croire d'un grand poids l'autorité apostolique et à fonder des traditions sur elle. On fit donc courir la légende que les apôtres, avant de se séparer pour aller évangéliser le monde, avaient composé une sorte de *credo* que les fidèles devaient apprendre par cœur, et qui formait la base de leur instruction ; ils le récitaient avant que de recevoir le baptême. Plus tard, au IVe siècle, on en viendra à le diviser en douze articles et, un peu plus tard, au VIe siècle, on rapportera chacun d'eux à l'un des douze apôtres. Le texte que nous en possédons aujourd'hui n'est pas le texte primitif, mais, selon toute apparence, il est dérivé d'une vieille rédaction fixée dans l'Église romaine dès la fin du Ier siècle (1). On en peut avec vraisemblance restituer le sens comme il suit (Harnack) : « Je crois en Dieu le Père tout puissant ; et en Christ Jésus, son fils unique (τὸν μονογενῆ) et notre Seigneur, engendré de l'Esprit Saint et de Marie la vierge ; sous Ponce-Pilate mis en croix et enseveli ; le troisième jour ressuscité d'entre les morts, monté dans les cieux,

(1) Vacandard, les *Orig. du Symbole des Apôtres*, dans *Rev. des questions historiques*, T.LXVI, 1899, p. 329-377 et D. Chamard, dans la même Revue, T. LXIX, 1901, p. 337-408.

siégeant à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts ; et dans l'Esprit Saint, la Sainte Église, la remise des péchés, la résurrection de la chair ». Ce symbole nous donne l'état d'avancement du dogme chrétien *moyen* au temps où il a pris naissance. Nous sommes tout de suite frappés qu'il ne fasse pas allusion à la Rédemption. Faut-il en conclure qu'elle n'était pas couramment acceptée à cette époque ? Nullement ; Barnabé affirme que Jésus a voulu souffrir pour notre âme (V, 5 : ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἡμῶν) ; Clément Romain proclame très haut la réalité de la Rédemption (λύτρωσις) : Jésus a donné pour nous, son sang, sa chair et son âme (1). Selon Ignace, celui qui ne pouvait souffrir (τὸν ἀπαθῆ) s'est rendu capable de souffrir pour nous (τὸν δ'ἡμᾶς παθητόν) (2). Enfin Polycarpe déclare que Dieu redemandera le sang du Christ à tous ceux qui n'auront pas cru en lui (3). Voilà plus de témoignages qu'il n'en faut pour établir que cette foi en la Rédemption, laissée en dehors du symbole et qui fit son chemin sans y entrer jamais, était pourtant universellement reçue dans les églises chrétiennes au début du IIe siècle. La tradition de la naissance miraculeuse de Jésus, encore contestée dans certaines communautés judéo-chrétiennes de Syrie, avait triomphé dans le monde grec, et, avec

(1) *I Cor.*, XII, 7 ; XLIX, 6 ; XXXI, 6.
(2) *Ad Polyc.*, III, 2.
(3) *Ad Philip.*, II, 1.

elle, celle de sa réelle filiation divine. Il n'en pouvait être autrement, car toutes ces croyances sont filles de la foi en la résurrection. Du jour, en effet, où la résurrection du Maître fut un fait universellement accepté par les chrétiens, la foi se refusa à admettre qu'il ait pu être un homme ordinaire; l'identification du Christ céleste à l'Esprit, opérée par Saint Paul, l'incarnation du Logos en Jésus, exprimée dans le IVe Evangile, et qui est, au fond, la suite naturelle de la thèse paulinienne, aboutirent, dans l'opinion commune des fidèles, à cette forme matérielle de la génération par le Saint Esprit descendu dans une vierge. Il est juste de dire que la médiocrité métaphysique de cette conception ne fut pas seule cause de son succès, et qu'elle était en quelque sorte rendue nécessaire, comme nous l'avons déjà remarqué, par le contresens des Septante sur la prédiction d'Isaïe (VII, 14) (1). Elle prépare d'ailleurs pour bientôt de terribles difficultés, car il ne sera pas commode d'accorder ensemble les deux natures que le symbole reconnaît au Christ, la divine, qui le rattache à Dieu par l'Esprit, et l'humaine, nécessaire à la Rédemption (2).

Le non moins redoutable problème de la Trinité

(1) Voy. plus haut, chapitre IV, II.

(2) N'oublions pas que le *docétisme* est né; que, combattu par le IVe Évangile et l'*Épître aux Hébreux*, il trouble évidemment les communautés d'Asie auxquelles écrit Ignace. Voy. *Ad Smyrnaeos* en entier; not. II, et *Ad Trallianos*, IX, 1 et ss.; X, 1, etc..

gît aussi en substance dans le symbole, il n'y est pas posé ; les trois personnes qui se fondront plus tard en une seule substance divine, ne forment encore qu'une triade, introduite dans le langage courant surtout par la formule baptismale, qui doit la comporter à la fin du Ier siècle (1). On ne les sépare guère dans la pratique et on prend l'habitude de les présenter en groupe (2). Mais il importe de remarquer : 1° que la pensée chrétienne s'est arrêtée isolément sur les trois termes et qu'elle n'est pas encore fixée sur leur portée exacte à l'époque où nous nous plaçons ; 2° qu'aucun rapport précis n'est encore établi entre les trois personnes et que leur groupe, qui tend à se constituer, n'est pas encore indissolublement lié.

Les idées chrétiennes sur le Père se trouvaient déterminées par la théologie juive et l'enseignement de Jésus. Son unité est d'abord proclamée, avec une force d'autant plus grande qu'elle semble plus menacée par le développement donné à la personne de Jésus-Christ. Il devait se produire au sujet du Fils beaucoup de flottements dans la pensée chrétienne ; mais la tendance naturelle des fidèles fut d'exalter Jésus toujours davantage et jusqu'à la limite extrême qu'ils pussent concevoir : l'identification avec Dieu le Père ; surtout lorsqu'ils se recrutèrent parmi les païens.

---

(1) *Didaché*, VII, 1.

(2) *II Cor.*, XIII, 13 ; Clément Romain, *I Cor.*, XLVI, 6 ; LVIII, 2 ; Ignace, *Ad Magnes.*, XIII, 1 ; *Martyrium Polyc.*, XIV, 3 ; *Ascension d'Isaïe*, III, 13.

L'idée d'un homme devenu dieu était, pour un Juif, insupportable et insensée; aussi le judéo-christianisme n'avait pu considérer Jésus, ainsi qu'il se considérait lui-même, que comme un homme de Dieu, tout rempli de l'Esprit, comme le Messie. Il n'en allait pas de même pour un païen auquel la notion de l'apothéose était familière. En tant que personne, le Fils était facile à imaginer, puisqu'il fallait voir dans son existence matérielle le phénomène fondamental de la foi; mais il était moins commode de préciser sa nature. L'idée de Fils de Dieu attachée à Jésus comportait, à en juger par les Synoptiques, bien des incertitudes. D'une part, l'existence humaine du Maître, sa passion rédemptrice même, poussaient à entendre le mot *Fils* dans son sens général d'homme inspiré de Dieu; mais, d'autre part, l'idée antérieurement préparée en Israël de la préexistence du Messie en Dieu, reprise et développée, exigeait l'établissement d'un rapport plus intime que celui de l'inspiration entre lui et le Père. La métaphysique de Paul, plus ou moins matérialisée, fournit les transitions nécessaires. Il se peut que dès le temps où nous nous arrêtons, certains chrétiens aient déjà franchi la dernière étape, et attribuent à Jésus la qualité divine. Nous avons vu plus haut qu'une variante très douteuse, mais pourtant acceptée par plusieurs critiques, introduit cette doctrine dans la *Première aux Corinthiens* de Clément Romain. Les textes de même sens se multiplient dans les lettres d'Ignace qui, admettant la préexistence de

Jésus auprès du Père avant les siècles (1), doit concevoir qu'il se confonde avec Dieu : il est Dieu en effet (2), son sang est celui de Dieu (3) et il s'est ressuscité par sa propre puissance. Malheureusement un doute subsiste sur la pureté des lettres d'Ignace, que certains érudits rejettent même entièrement.

Il fut beaucoup plus aisé encore d'identifier Jésus à l'Esprit descendu sur terre pour accomplir les œuvres de Dieu, ce qui était précisément le rôle traditionnel de l'Esprit. L'Esprit avait été en lui, comme il avait habité les serviteurs exceptionnels de Dieu ; mais à un degré encore supérieur, puisqu'il était venu remplir une mission plus haute. Paul l'avait déjà dit, en tant que Christ céleste, il était l'Esprit lui-même et l'auteur du IV^e^ Évangile, rendant le mot Esprit (πνευμᾶ) par le mot Verbe (λόγος) qui, chez Philon, désigne le grand ouvrier de Dieu, ne s'éloigne pas autant qu'on pourrait le croire au premier abord de la doctrine paulinienne quand il incarne le Logos en Christ. Sans aucun doute, ni les conceptions de Paul, ni celles du IV^e^ Evangile ne sont encore ou comprises ou très répandues. Nous pouvons voir cependant la tendance qu'ils expriment poindre dans un mot d'Ignace, qui n'est certes pas un

(1) *Ad Magn.*, VI, 1.

(2) *Ad Ephes*, Adresse ; XV, 3 ; XVIII ; *Ad Trall.*, VII, 1 ; *Ad Rom.*, III, 3 ; VI, 3 ; *Ad Polyc.*, VIII, 3.

(3) *Ad Smyrn.*, II, 1.

profond théologien (1) : Le Christ est la parole de Dieu sortant du silence (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών) (2). Cette identification du Christ et de l'Esprit de Dieu menait d'ailleurs, elle aussi, par un chemin direct à l'identification du Christ à Dieu, et fortifiait l'idée de la préexistence du Messie en Dieu. Matérialisation par la foi de conceptions théologiques et métaphysiques, parties de deux points différents et qui se croisaient sur Jésus, la fusion en une seule personne de Dieu et du Christ s'imposait au monothéisme chrétien.

C'est la personnification de l'Esprit qui a fait de cette dualité une trinité. Pour les Juifs, l'Esprit de Dieu c'est la manifestation de son action sur terre, le principe de toute inspiration. Samson, Saül, David agissent par l'Esprit qui les a saisis ; les prophètes parlent comme sous sa dictée. Dans les premières communautés chrétiennes, il continue de jouer le même rôle : les *charismes*, ou dons de la grâce, qui rendent un homme apte à proclamer la vérité, à parler en langues, à conseiller ou diriger l'église, sont des manifestations de l'Esprit (πνευμᾶ). Mais les Juifs avaient encore coutume de considérer à part, pour échapper autant que possible à l'anthropomorphisme, diverses formes de l'action divine comme le Verbe et la Sagesse de Dieu ; il fallait les fondre en

(1) Voy. Von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipsig, 1894, in-8°.

(2) *Ad Magn.*, VIII, 2.

un seul type. *Logos* et *pneuma* paraissent côte à côte dans le IVe Evangile ; si le Christ y est le Verbe (*logos*), Dieu y est Esprit (*pneuma*) et vérité (IV, 24). Chez Paul, le mot Esprit est employé dans plusieurs sens, voisins, sans doute, mais tout de même différents; tantôt il désigne l'action de Dieu et le principe même de cette action selon le vieux sens juif, et, en dernière analyse, si Christ est Esprit (*II Cor.*, III, 17) c'est qu'il est la manifestation la plus active de Dieu ; nous trouvons aussi la mention de l'Esprit du Fils (*Gal.*, IV, 6), mais toujours comme principe d'action de Dieu (1). Ailleurs, il semble bien que l'Esprit soit pour l'apôtre une personne quand il en dit, par exemple, (*I Cor.*, XII, 4-6): « Il y a bien diversité dans les dons mais il n'y a qu'un même Esprit. — Il y a également diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur. — Il y a aussi diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu, qui opère toutes choses en tout » (2).

En réalité, sous l'incertitude apparente des expressions, Paul paraît concevoir simplement trois formes de l'action divine, celle du Père souverain, celle du Fils inspiré de l'Esprit du Père et celle de l'Esprit agissant en dehors du Fils. C'est le sens qu'il faut voir sous la formule finale de la *Seconde aux*

(1) « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba, c'est-à-dire Père ! »

(2) *I Cor*,, XII, 6 : καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν ἐστὶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.. — La même distinction des trois termes se trouve dans *II Cor.*, XIII, 13 et *Ephes.*, IV, 4-6.

Corinthiens (XIII, 13): « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit avec vous tous ! » Il ne saurait s'agir du dogme de la Trinité, car aucun lien n'est établi entre les trois personnes, et, d'ailleurs, en beaucoup d'autres passages, Paul se contente de nommer le Père et le Fils : « La grâce et la paix sur vous de la part de Dieu, notre Père et du Seigneur Jésus-Christ » (1). Mais les trois personnes sont pourtant distinguées, au moins en apparence, et d'ailleurs, l'Esprit jouait un tel rôle dans la vie chrétienne qu'il ne pouvait manquer d'être considéré comme une personne dans le langage courant.

Le lien ferme entre les trois personnes n'est pas mieux établi à la fin du siècle. Selon l'opinion commune, le Père reste à part et dans une position éminente. Le Père et l'Esprit se confondent parfois ; le Fils et l'Esprit aussi et cette fusion tend évidemment à confondre, à travers l'Esprit, le Fils et le Père ; mais ce n'est pas fait encore et l'Esprit reste enfermé dans le rôle que lui assignait la pensée juive quand il agit en Jésus, se confond avec lui, s'incarne en lui ; trois actions qui marquent les trois étapes de leur identification.

La preuve que le dogme de la Trinité n'est pas

---

(1) *I Cor.*, I, 3. Voy. aussi *Rom.*, I, 3 ; *II Cor.*, I, 2 ; *Gal.*, I, 3 ; *Ephes.*, I, 2 ; *Philip.*, I, 2 ; *Colos.*, I, 3 ; *I Thess.*, I, 3 ; etc.. Voy. Harnack, *Lehrb. der Dogmengeschichte*, I, p. 77 et s., de la 3e édition.

établi, c'est que, si le plus souvent les trois termes, Père, Fils, Esprit, paraissent ensemble, il arrive qu'on n'en rencontre que deux à la fois, alors qu'on s'attendait à voir les trois. Nous lisons dans la *Prima Johannis* (I, 3) : « Ce que nous avons vu et entendu, c'est ce que nous vous annonçons, afin que vous ayez communion avec nous et que nous ayons tous communion avec le Père et avec Jésus-Christ son Fils». Et dans la *Secunda Johannis* (3) : « La grâce, la miséricorde et la paix vous soient données avec la vérité et la charité de par Dieu le Père et de par le Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Père ». Dans la première des *Pastorales* (*I Tim.*, V, 21) : « Je te conjure devant Dieu, le Seigneur Jésus-Christ et les anges élus d'observer ces choses » Puisqu'en tous ces passages où l'Esprit serait si bien à sa place, il n'est pas question de lui, c'est que le groupe trinitaire n'est pas encore indissoluble.

Il paraît pourtant incontestable que le dogme de la Trinité s'annonce et, pour ainsi dire, s'impose. Si, d'une part, il est entendu que Dieu, Jésus et l'Esprit sont trois personnes distinctes et si, d'autre part, et non sans confusion, le Christ tend à être Dieu, et l'Esprit à être le Christ, Dieu demeurant quand même la source de l'Esprit, il faut *au moins* que Jésus et l'Esprit, considérés comme deux émanations du Père, se fondent en sa substance pour rétablir l'unité divine, impérieusement exigée par le judaïsme fondamental, et pour éviter le *dithéisme* ou le *trithéisme*. En soi, l'opération n'offrait que des diffi-

cultés médiocres pour des métaphysiciens alexandrins et sera acceptée sans peine dans un monde habitué aux tours de force du syncrétisme ; mais, malheureusement, elle se compliquait du fait qu'il y avait en réalité deux triades en présence. L'une avait pour centre Jésus, l'autre le Logos. Elles vivront côte à côte et sans se heurter, parce qu'elles ne chercheront pas à se concilier et à s'imposer l'une à l'exclusion de l'autre, jusqu'à la fin du III^e^ siècle ; mais alors la foi, obligée de choisir entre elles, ne le fera qu'après de terribles débats (1).

Nous en avons dit assez pour fonder la constatation pour nous essentielle : Le christianisme est entré dans la vie dogmatique, où la philosophie grecque et les influences orientales vont précipiter ses pas dès le II^e^ siècle : C'en est fait de la simplicité de l'enseignement de Jésus.

IV. — Dans la communauté chrétienne nous voyons aussi s'établir à la fin du I^er^ siècle, les éléments d'un culte (2), dont les parties principales sont le baptême, le repas eucharistique, la prière et la pénitence, fortifiée par le jeûne.

Nous savons que Jésus ne baptisait pas ses

---

(1) Voy. A. Dupin, *Les origines des controverses trinitaires* dans la *Rev. d'hist. et de litt. religieuses,* XXI, p. 219 et ss..

(2) On trouvera les textes et renseignements utiles dans D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta liturgica*, 1^er^ volume, Paris, 1902.

fidèles (1). Il se peut d'ailleurs qu'il n'ait point empêché ses disciples de le faire en son nom, sans y attacher autrement d'importance. La coutume du baptême, c'est-à-dire de la purification solennelle par l'eau, était profondément entrée dans les usages antiques. Ce rite faisait généralement partie des cérémonies qui préparaient l'introduction des initiés dans les mystères païens. Particulièrement, les Juifs l'appliquaient, à titre de symbole de rénovation morale et religieuse, aux prosélytes qui venaient à la foi d'Israël (2). L'homme baptisé dans ces conditions était, aux yeux des rabbins, comme *né de nouveau, comme un nourrisson d'un jour* et certains d'entre eux soutenaient même que ce baptême suffisait, en dehors de la circoncision et de l'offrande volontaire, ordinairement exigées, pour marquer la conversion complète d'un païen. Il est même probable que chaque communauté juive avait sa *proseuché* (au sens premier, *prière*), ou emplacement situé auprès d'un cours d'eau et disposé pour l'immersion baptismale (3). Les apôtres, très attachés aux pratiques juives, ne manquèrent pas de retenir celle-là ; ils la crurent nécessaire et le seul changement qu'ils y apportèrent fut qu'ils l'accomplirent au nom de Jésus (4). Ils immergeaient le néophyte et appelaient

(1) Voy. le chapitre sur l'*Enseignement de Jésus*.

(2) Références dans P. Sabatier, *La Didaché*, p. 84 et ss..

(3) *Actes*, XVI, 13 et s., nous montrent Paul prêchant aux femmes assemblées à la *proseuché* de Philippes.

(4) *Actes*, II, 38 ; 41 ; VIII, 12 ; 16 ; X, 47-48 ; XIX, 5.

sur lui l'Esprit Saint par l'imposition des mains. Paul fit de même, ajoutant à l'idée en quelque sorte universelle de purification qui s'attachait au baptême, celle d'une union intime avec le Christ : « Car vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez été revêtus de Christ » (*Gal.*, III, 27). De bonne heure, sans doute, on fit courir une déclaration attribuée à Jésus et d'où on concluait à la nécessité du baptême. Justin nous la rapporte (1) : « Car le Christ a dit : Si vous ne renaissez, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ». C'est vraisemblablement la même que nous trouvons, sous sa forme complète et pourvue de sa glose, dans le IV^e^ Évangile (III, 5) : « En vérité, je te dis : Si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu ». Fondé sur cette parole, ou seulement sur la pratique juive, le baptême est évidemment considéré dès la première génération chrétienne comme le *signe* chrétien par excellence, le sceau (σφραγίς) de la Nouvelle Alliance (2). Il n'est jamais conféré à des enfants et, à l'époque où nous nous plaçons, il est déjà environné de certains rites sur lesquels nous sommes mal fixés. Toutefois, nous voyons qu'en dehors de l'instruction préalable, le catéchumène doit se préparer à le recevoir par le jeûne et la prière (3).

(1) I *Apol.*, LXI, 4.

(2) Harnack, *Lehrb. der Dogmengeschichte*, I. p. 199.

(3) *Didaché*, VII, 3. Attestation postérieure chez Tertullien, *De baptismo*, 20.

A la fin du Ier siècle, on le donne au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'Esprit avait pour mission, avons nous dit déjà, de manifester par ses *dons*, la grâce du Père. Un de ses dons les plus répandus et les plus estimés, était le « parler en langues », la *glossolalie*, qui ressemblait à l'exaltation de la Pythie ; ce phénomène se produisait souvent dans l'enthousiasme du baptême, c'est pourquoi on prit l'habitude de donner le baptême au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, manifestation du Père (1).

Quel est exactement son sens ? Est-il déjà un sacrement ? Une fois pour toutes, il faut prendre garde de confondre l'interprétation historique d'un fait, avec celle que la théologie en a donnée. Le baptême portait dès lors en lui ce qu'il fallait pour devenir un sacrement ; mais, à en juger par les documents, les chrétiens de la fin du Ier siècle ne le considéraient pas comme tel ; il n'était pas au reste interprêté de même dans toutes les églises. Tel que nous le voyons dans la *Didaché*, il semble n'être, selon son sens premier, que la marque de la purification accomplie par la foi dans l'âme du néophyte, un rite qui l'engage dans certaines obligations morales. Mais la *Didaché*, ne l'oublions pas, se rapporte à des communautés judéo-chrétiennes

(1) A. Dupin, les *Origines des controverses trinitaires* dans la *Rev. d'hist. et de littérature religieuse*, T. XI, 3, 1906, p. 223.

qui ont pu lui conserver les intentions premières de l'âge apostolique. Aussi bien, si nous considérons le même baptême dans l'*Épître de Barnabé*, née à Alexandrie, où fleurit l'allégorisme, il revêt un sens beaucoup plus profond et, à vrai dire, très proche du sacrement ; il apporte à celui qui le reçoit une grâce particulière qui le lave de ses péchés et lui assure participation à la rédemption (1). C'est cette tendance, encore particulière, qui triomphera au IIe siècle. Il était indispensable qu'elle se développât, simplement parce que le baptême marquait l'entrée dans la foi, par laquelle on accédait aux biens promis par le Christ (2), et qu'il était l'illumination (φωτισμός) du néophyte.

Le repas eucharistique tient la place centrale dans la vie chrétienne, comme un symbole de la communion dans la foi. Il nous est malheureusement très difficile, faute de textes, de fixer son caractère et son sens vrai. Ni l'*Épître de Barnabé*, ni la *Première aux Corinthiens* de Clément Romain, ne nous apprennent rien. Nous n'avons d'espoir que dans la *Didaché* et les *Épîtres* d'Ignace, sorties de milieux différents. La *Didaché* nous montre que la

---

(1) *Barn.*, XI, 1 et ss..

(2) On voit une application curieuse de cette idée dans la pratique du baptême pour les morts que nous signale *I Cor.*, XV, 29. On se fait baptiser pour des parents défunts, afin qu'ils aient part au salut. Voy. l'Art, *Baptême des morts* (Vacant) dans le *Dict. de la Bible* de Vigouroux.

célébration de l'eucharistie a lieu le dimanche (XIV) et non plus le jour du sabbat et son témoignage est décisif, parceque, venant d'un centre judéo-chrétien, il permet de conclure par *a fortiori* quant aux églises helléniques. Est-ce un simple repas de corps, comme ceux qui avaient lieu dans les associations religieuses du paganisme, ou un mémorial de la Pâque suprême de Jésus? Ce n'est guère probable et le passage où Dieu est remercié d'avoir daigné accorder aux fidèles « la nourriture spirituelle et le breuvage de vie éternelle » (X, 3), me paraît viser autre chose que des aliments ordinaires, simplement bénis ; il introduit dans la consécration eucharistique (c'est-à-dire d'action de grâces) des espèces pain et vin, au moins une idée mystique, un rappel du « prenez et mangez, ceci est ma chair, prenez et buvez ceci est mon sang ». Il ne saurait cependant s'agir encore de transubstantiation. Un autre texte célèbre et souvent cité (1), emprunté à Ignace d'Antioche, est plus suggestif à distance, mais pas plus clair et pas plus facile à fixer dans son sens historique (*Ad Smyrn.*, VII, 1). L'auteur y reproche aux docètes de s'abstenir de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent point « que l'eucharistie est la *chair de notre Sauveur Jésus-Christ* (2), qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bénignité a ressus-

(1) Turmel, *Hist. de la théol. positive*, I, p. 132, commence encore par lui son exposé de l'histoire de l'eucharistie.

(2) σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

citée ». Ailleurs (*Ephes.*, XX, 2), il recommande, comme signe de communion entre l'évêque et les fidèles, de rompre « un seul pain qui est le remède de l'immortalité, l'antidote qui préserve de la mort et fait vivre en Jésus-Christ ». Evidemment le symbole est encore accentué ; il nous est impossible de dire plus et de préciser ce qu'il représente dans l'esprit d'Ignace. Un autre texte du même semblerait faire supposer que dans les églises auxquelles ses écrits se rapportent, celles d'Asie Mineure et de Syrie hellénique, l'agape ou repas fraternel, commençait à se distinguer de la consécration eucharistique (*Ad Smyrn.*, VIII); mais nous ne pouvons rien en conclure de certain ; et il faut le regretter, car c'est évidemment du moment où elle a cessé d'être mêlée à un vrai repas que l'eucharistie a pris un sens de plus en plus mystique, sous l'effort incessant de la pensée chrétienne vers le plus profond et le plus mystérieux. Les paroles que la tradition évangélique prêtait au Christ : « Ceci est mon corps. — Ceci est mon sang », indiquaient le point sur lequel le dogme devait s'édifier.

En somme, il paraît bien que si l'eucharistie est pratiquée dans toutes les églises, ni sa célébration, ni son interprétation ne sont encore réglées et fixées par un accord entre les chrétiens.

Deux pratiques assurent au croyant, l'une le maintien de la grâce divine contre le péché, l'autre sa récupération après le péché, qui est considéré comme la mort de l'âme et peut-être déjà, par les chrétiens avancés dans l'interprétation du baptême,

comme l'altération ou le bris du *sceau* baptismal (1). Ce sont la prière et la pénitence.

La vie des chrétiens, tout entière tournée vers Dieu et le salut, est en soi une prière perpétuelle. Cette prière s'adresse encore uniquement à Dieu le Père, en conformité des instructions prêtées à Jean lui-même. Ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est la tendance qui paraît dès lors de la régler comme le reste du culte, de l'enfermer dans des formules et de l'attacher à certaines heures du jour. Cette tendance se manifeste vers la fin du siècle en deux milieux chrétiens différents, car elle paraît dans la *Didaché*, probablement sous l'influence du formalisme juif, et dans l'*Épître* de Clément Romain, peut-être en réflexe du ritualisme romain. Elle devait se produire nécessairement parce que la plupart des hommes sont incapables de prier par eux-mêmes, et aussi parce que tous les Anciens étaient portés à attribuer à la formule rituelle une haute valeur spécifique. Il faut donc, selon la *Didaché*, réciter le *Pater*, établi par la tradition évangélique, trois fois par jour (VIII, 4). De même sont réglées les formules d'actions de grâce pour le simple fidèle ; le prophète seul, l'inspiré, rend grâce comme il le veut (VIII, 2 ; IX ; X). Nous avons vu, d'autre part, que Clément Romain se fait l'avocat de la liturgie bien réglée et il semble que dès son temps, l'église de Rome ait ses

(1) Textes du Ier siècle dans le *Pasteur* et Ps.-Clément Rom., *II Cor.*, etc..

prières liturgiques ; on en croit voir des fragments dans sa lettre (1). Nous ne savons rien pour cette époque, sur l'attitude du chrétien durant la prière. Ce n'est que chez Tertullien, un siècle plus tard, que nous rencontrons des renseignements sur la prière les bras en croix, par dévotion à la croix de Jésus-Christ (2), et à genoux, comme marque de deuil (3). Le développement de cette liturgie de la prière est un des faits primordiaux du culte chrétien (4). Il est probable que des pratiques du culte de la synagogue s'introduisent de bonne heure dans l'église, telles que la lecture des Livres Saints, prophéties de l'Ancien Testament, écrits évangéliques ou édifiants, et surtout les prières en commun, dont Ignace d'Antioche vante la force singulière (5).

Le repentir des fautes, le changement de cœur (μετάνοια), avait été présenté par Jésus lui-même comme la condition indispensable de l'entrée dans le Royaume (6). Vers le moment où nous sommes, il semble qu'il se symbolise par une pratique courante, la confession (*exomologèse*), l'aveu public des fautes,

---

(1) *I Cor.*, LIX, et s. — Voy. Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1903, in-12, 3e édit., p. 183 et s..

(2) Tert., *De oratione*, 14 ; 17 ; 29., *Apol.*, 30, etc.

(3) *De corona*, 3.

(4 Voy. Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, qui donne un bon résumé de la question.

(5) *Ad Ephes.*, V, 2.

(6) *Mt.*, IV, 17 ; *Mc.*, I, 15 ; *Lc.*, V, 32.

de l'un à l'autre, ou devant l'assemblée des frères (1). Il y a lieu de croire qu'en mainte église elle précède toute participation au service liturgique (2). Nous sommes encore loin d'un sacrement; mais la pénitence changera de caractère quand l'Église interviendra dans sa pratique et attribuera à ses prêtres le pouvoir de pardonner aux pécheurs. L'idée d'une grâce spéciale s'attachera alors tout naturellement à la réconciliation du pêcheur avec Dieu; mais ce n'est qu'au second siècle qu'apparaissent les premiers éléments de cette transformation (3).

Le jeûne, également antique pratique juive, s'est introduit par la force de l'habitude dans la vie chrétienne (4) avec le sens de repentir, en attendant qu'il prenne celui de macération et occupe le centre de ce vaste dessein d'abstention de toute jouissance qui caractérisera bientôt le vrai chrétien.

La conclusion à tirer de ces quelques constatations, imprécises faute de textes, c'est donc que, sous les différences de détails, qui tiennent encore à l'indépendance de chaque communauté, il y a une tendance très nette à la constitution d'une dogmatique et d'un culte; le christianisme se sent chez lui et prend décidément les allures d'une religion originale. Son

(1) *Jacques*, V, 16; *Didaché*, IV, 10; XIV, 1; *Barnabé*, XIX, 12; Clém Rom., *I Cor.*, Cf. Kraus, *Real Encyklopaedie*, article *Busse*.

(2) *Didaché*, IV, 14; X, 1, 2.

(3) Turmel, *Hist. de la théol. positive*, p. 143.

(4) Rappelons que Jésus ne paraît pas avoir jeûné.

ritualisme dérive encore presque exclusivement de celui des Juifs; c'est dans les pratiques cultuelles de l'Ancienne Loi que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et Clément Romain vont chercher leurs exemples; mais l'influence du cérémonialisme païen va précipiter le développement de la liturgie chrétienne, comme celle de la pensée hellénique, va hâter la constitution des dogmes chrétiens.

V. — Que manque-t-il donc au christianisme pour atteindre à l'unité et à la cohésion? De fondre ses communautés en une Église. L'idée catholique n'est pas née, bien que la communion en Christ et la fraternité des fidèles établissent entre eux des liens évidemment enfermés déjà sous cette dénomination : l'*Église*. Les partisans de la primauté de Pierre, disposés à admettre qu'il a été le premier pape de Rome et qu'après lui une série ininterrompue de pontifes se sont succédés sur son siège, soutiennent volontiers que, dès le temps de Clément, la souveraineté du Saint-Siège était admise dans la chrétienté, ce qui revient à fonder la catholicité dès cette époque. Ils font grand état de l'*Épître aux Corinthiens*, attribuée à Clément, qui est censé l'avoir écrite en tant que pape et comme un avertissement pontifical. Il ne faut certainement y voir qu'un conseil fraternel, une exhortation à la paix. Le ton de la lettre n'est nullement autoritaire et l'anonymat que garde son auteur, aussi bien que l'absence de toute formule susceptible de justifier les prétentions qu'on lui prête,

prouvent qu'il ne les a pas. Au reste, les documents contemporains confirment notre impression. On a relevé dans l'adresse de l'*Épître* d'Ignace *aux Romains* des expressions qui, à peine faussées, semblent confirmer la thèse de la suprématie de l'église romaine : « Elle préside dans le lieu du pays des Romains », et « Elle est présidente de la charité (τῆς ἀγάπης) ». Ces formules vagues et obscures n'enferment pas autre chose qu'une allusion à l'importance de l'église sise dans la Ville capitale de l'Empire et un éloge de son esprit de charité. Chacune des adresses des autres lettres d'Ignace en porte d'analogues. Il n'y a rien à en tirer. Et dans le *Pasteur* d'Hermas, livre du milieu du IIe siècle et probablement d'origine romaine, l'Église n'est que la société des chrétiens ; une tour la symbolise, que bâtit le Pasteur, l'ange de la pénitence, avec des pierres qui représentent les fidèles ; il est clair que son organisation d'ensemble n'est pas encore réglée, et de la primauté de Pierre il n'est fait aucune mention, bien que le *Canon de Muratori* attribue la composition du *Pasteur* au propre frère de l'évêque romain Pius I.

Il était même impossible de concevoir l'unité catholique avant que chaque communauté ne fût pourvue d'un clergé uniformément constitué ; c'est pourquoi la tradition catholique antidate volontiers l'organisation de l'épiscopat, mais cela contre toute vérité historique. Toutefois, à la fin du Ier siècle, la chrétienté marche vers la formation de cette idée

catholique, justement parce qu'elle tend à abandonner la direction de ses communautés à un clergé qui va travailler avec ardeur à constituer l'unité du dogme et de la discipline.

En principe l'*ecclesia*, l'assemblée des fidèles, reste souveraine ; mais, avec des différences encore grandes dans le détail, nous voyons se dessiner les traits suivants :

1° Domination de l'autorité des inspirés et tendance à réduire, dans la vie courante de l'église, l'importance des *charismes*.

2° Méfiance à l'égard des didascales ou prophètes itinérants, pour le plus grand profit des fonctionnaires locaux.

3° Attribution à ceux de ces derniers qui ont la cure d'âme (presbytres) de fonctions de plus en plus particulières, à l'exclusion du simple fidèle ; telle l'onction d'huile sur les malades, dont il est question dans l'*Épître de Jacques*. En même temps, affirmation de cette idée qu'ils ont le droit d'être obéis dans les limites de leurs fonctions, parce qu'ils ont la responsabilité des âmes qu'ils dirigent (*Épître aux Hébreux*).

4° Octroi aux fonctionnaires chargés de la partie matérielle de l'administration dans l'église (épiscopes et diacres) d'attributions religieuses, en cas de besoin, et surtout d'un ministère liturgique, interdit aux laïques (*I Cor.*, de Clém. Rom.) et qui commence à se préciser.

5° Tendance à confondre dans les mêmes per-

sonnes les fonctions d'instruction, d'édification et les fonctions administratives ; c'est-à-dire à diviser l'assemblée chrétienne en deux parties de plus en plus distinctes : les clercs et les laïques ; ces derniers étant réduits au rôle d'assistants.

6° Enfin, marche vers l'épiscopat monarchique.

Sur ce dernier point nous ne sommes éclairés que par les *Épîtres* d'Ignace. Ce personnage, évêque d'Antioche sous Trajan, (98-117) et condamné aux bêtes dans des circonstances que nous ignorons, au cours des premières années du IIe siècle, aurait été envoyé à Rome pour y subir le supplice. Chemin faisant, il écrivit des lettres à diverses églises. Nous en avons conservé sept, et même treize, mais, sur le témoignage d'Eusèbe (*H. E.*, III, 36), les sept premières seules sont prises en sérieuse considération. Le recueil des treize lettres, où les sept premières ont d'ailleurs subi des altérations, est probablement du IVe ou du Ve siècle. Quant aux lettres dites authentiques, nous les possédons en plusieurs recensions assez différentes. Aussi, depuis longtemps, de grosses objections se dressent contre elles, qui les font rejeter par nombre de critiques, en bloc ou en détail (1).

La plus considérable des objections se rapporte à l'idée centrale de cette correspondance, qui fait justement pour nous son intérêt : la proclamation du

(1) Voy. la discussion dans J. Réville, *Les orig. de l'épiscopat*, p. 442-481.

droit de l'évêque à régner dans son église. En comparant l'état de choses qui ressort du témoignage d'Ignace à celui que nous laissait entrevoir l'*Épître* de Clément Romain, on ne peut s'empêcher de remarquer que le changement s'est fait vite et à fond dans l'organisation des communautés chrétiennes. Toutefois, il faut considérer que ce qui peut être vrai des églises d'Asie Mineure, auxquelles s'adresse l'évêque d'Antioche, ne l'est pas nécessairement de l'église de Corinthe ou de celle de Rome. On peut même établir sans difficulté, en se fondant sur la lettre de Polycarpe de Smyrne *aux Philippiens*, — que la tradition lie aux *Épîtres* d'Ignace (1), — que la thèse de ce dernier représente surtout l'idéal qu'il se fait du rôle de l'évêque, et que la réalité s'en éloigne encore beaucoup, même en Asie Mineure, où les *Pastorales* nous ont déjà montré le germe de l'épiscopat monarchique. L'*Épître de Polycarpe* n'en dit mot ; Polycarpe n'y prend même pas le titre d'évêque de Smyrne. Sous cette réserve et dans la plus courte recension grecque qui nous reste, les sept lettres d'Ignace, d'ailleurs en soi assez médiocres, sont probablement authentiques.

Que l'évêque n'occupe pas encore dans les églises auxquelles elles s'adressent la place que leur auteur

(1) Si on admet son authenticité, qui me paraît certaine, elle garantit au moins l'existence de deux lettres d'Ignace : *à Polycarpe* et *aux Smyrniens*.

juge légitime de lui accorder, c'est ce qui ressort, non seulement du témoignage de l'*Épître de Polycarpe*, mais de divers textes d'Ignace lui-même. La préoccupation qu'il montre de fonder sa thèse, prouverait seule qu'on ne l'admet pas partout. N'est-il pas remarquable que dans l'*Épître aux Romains* il ne soit pas dit un mot de l'évêque ? Que dans l'*Épître à Polycarpe* (VII, 2), nous voyions Ignace engager l'évêque de Smyrne à réunir un conseil (συμβούλιον ἀγαγεῖν) afin d'*élire* un homme convenable, qui ira en Syrie, porter à l'église d'Antioche, alors troublée, le témoignage de la foi des Smyrniens et la paix? Par lui-même, il est épiscopaliste forcené : « Ayez les yeux fixés sur l'évêque, dit-il, pour que Dieu vous regarde » (1), L'évêque apparaît comme un souverain dans l'église et personne ne doit faire quoi que ce soit qui regarde l'église en dehors de lui : (2) qui agit autrement sert le diable. Il représente Dieu, et Ignace, avec une naïveté tout de même un peu forte, l'associe à Dieu dans l'honneur qu'on lui doit : « Il est bon d'honorer Dieu et l'évêque ! » (3) On ne saurait passer pour chrétien sans se plier à son autorité, même s'il

---

(1) *Ad Polyc.*, VI,1 : τῷ ἐπισκόπῳ προσεχέτε ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμιν.

(2) *Ad Smyrn.*, VIII, 1 ; rapprocher de *Ad Trall.*, VII, 2 : « Celui qui fait quelque chose sans l'évêque, le prêtre et les diacres n'a pas la conscience pure ».

(3) *Ad Smyrn.*, IX, 1 : καλῶς ἔχει θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι.

est jeune (1), comme celui des Magnésiens et il faut lui obéir ainsi qu'au représentant de Dieu (2).

Ce qui ressort le plus clairement des *Épîtres* d'Ignace, c'est qu'en Syrie et en Asie Mineure, l'évêque, devenu *unique*, tend à accaparer toutes les fonctions spirituelles de l'église, ou, du moins, leur direction ; mais rien ne nous montre qu'il ait encore une autorité disciplinaire propre, qu'il puisse, par exemple, expulser *motu proprio* les hérétiques. Sa puissance paraît toute morale et il agit d'accord avec les presbytres et les diacres. Les premiers forment en quelque sorte son conseil ; les seconds sont ses agents et Ignace n'envisage pas la possibilité d'un désaccord entre eux et lui (3). Il est très remarquable qu'il ne fasse aucune allusion au principe sur lequel il établit cette autorité de l'évêque, qu'il ne la rattache pas, par exemple, à celle des apôtres et qu'il ne lui prête aucun pouvoir sacramentel.

L'évêque, selon Ignace, est un personnage encore tout local et qui n'a rien de catholique. On pourrait concevoir qu'il s'établisse dans certaines communautés et pas dans les autres ; mais, à y bien regarder, la thèse soutenue par l'évêque d'Antioche doit se répandre, triompher dans toute la chrétienté et y fonder l'Église. Si elle conduit à concentrer toute l'autorité spirituelle entre les mains d'un homme, c'est qu'elle proclame la nécessité d'organiser la

(1) *Ad Magnes.*, IV, 1.
(2) *Ad Magnes.*, III, 1.
(3) J. Réville, *op. cit.*, p. 481-520.

défense de la foi contre les *loups*, c'est-à-dire les hérétiques (1). Pour être bien pensant, il suffit de penser comme l'évêque (2), voilà une règle commode pour les fidèles incapables de réfléchir et de décider par eux-mêmes. Mais quel désastre si d'aventure l'évêque chancelait dans l'orthodoxie ! Aussi convient-il d'établir une garantie à côté de son omnipotence doctrinale : il faut que les églises et leurs évêques demeurent en relations, s'écrivent, s'encouragent, se reprennent, se surveillent réciproquement (3). De ces rapports mêmes naîtront cette unité d'institutions et cette uniformité de croyances, qui feront l'Église catholique, et qui manquent encore aux communautés chrétiennes.

Tout y pousse les fidèles : Le sacerdotalisme juif, l'esprit d'organisation et d'uniformité de Rome, l'exemple même de l'État romain ; et, d'autre part, l'audace croissante des *loups*. Leurs bandes nombreuses se répandront dans la foi au IIe siècle et elles épouvanteront les simples, dont l'effarement réclamera une doctrine fixe, qu'on ne peut guère concevoir qu'appuyée sur une autorité inébranlable. Les éléments de l'organisation nécessaire sont encore dispersés et sans contact entre eux : ils se combineront dans l'église romaine, dont l'exemple, avec le temps, finira par s'imposer à toutes les autres églises.

---

(1) *Ad Philip.*, II, 1.
(2) *Ad Philip.*, III, 3.
(3) *Ad Polyc.*, VII, 2 ; *Ad Smyrn.*, XI, 2 ; *Ad Philad.*, X, 1.

VI. — Nous voudrions savoir dans quels pays le christianisme avait pris pied à la fin du Ier siècle et dans quelles classes de la société il avait fait des adeptes. La réponse à ces deux questions ne peut être qu'approximative, en raison du manque de précision de nos documents.

Eusèbe nous dit que la foi se répand dès l'abord « comme une traînée de lumière » (1) et que les apôtres se dispersent par toute la terre (2). On voit des églises s'élever dans *toutes* les villes et dans *tous* les bourgs et s'emplir de fidèles, comme les granges de grains à la saison de la récolte (3). C'est manière de parler, adoptée de bonne heure par les apologistes chrétiens (4). Il se peut, à la vérité, qu'en raison des fréquents rapports qui unissaient à Jérusalem et entre elles les juiveries de la *diaspora*, la foi chrétienne ait fait des recrues dans la plupart d'entre elles dès l'âge apostolique ; mais nous ne savons pas où elle s'implante dès lors définitivement. L'existence de communautés nous est cependant attestée en Palestine, en Syrie, dans les provinces d'Asie Mineure, dans les grands villes de la Méditerranée orientale ; sur un ou deux points de l'Italie du sud et à Rome (5) ;

(1) *H. E.*, II, 3, 1.
(2) Eus., *H. E.*, III, 1.
(3) Eus. *H. E.*, II, 3, 2.
(4) Justin, *Dialogue*, 117 ; Tertullien, *Adv. Judaeos*, 7, etc.
(5) Harnack, *Die Mission*, p. 360, réunit les témoignages divers sur cette extension du christianisme. Il donne, p. 409, une liste des lieux où l'existence d'une communauté chré-

autrement dit, sur le terrain déjà défriché par la propagande juive. Quelle importance chacune d'elles a-t-elle prise? A quel total s'élevait le nombre de leurs fidèles réunis? Nous l'ignorons (1).

Pouvons-nous au moins deviner dans quels milieux sociaux le christianisme s'est d'abord implanté? D'une façon générale, il semble évident que les classes élevées ont résisté longtemps, et fort au delà de l'époque que nous considérons, à la conquête chrétienne. Il fallait du courage à un homme riche et considéré, non seulement pour accepter la morale de renoncement que lui imposait la foi nouvelle, mais pour prendre sa part de la mauvaise réputation qui vouait les chrétiens au mépris des honnêtes gens. Tous les préjugés et tous les intérêts se liguaient dans la haute société contre le christianisme (2) et c'est en elle qu'il trouvera les dernières résistances urbaines (3).

---

tienne est attestée avant Trajan. Voy. aussi Migne, *Index geographicus praedicationis Evangelii et conversionis gentium*, T. II, Col. 553 des *Indices* de la *Patrologie latine*.

(1) Il n'y a rien à tirer d'expressions comme le *grand nombre des élus* (Clém. Rom., *I Cor.*, X, 97). Nous n'en possédons pas d'autres. Voy. toutefois sur cette question du nombre des chrétiens, Mury, dans la *Rev. des quest. histor.*, 1877, T. XXII, p. 522.

(2) Tert., *De idol.*, 18 : Nativitas et substantia tua molestae tibi sunt adversus idololatriam. Références dans Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1893, in-8°, p. 35.

(3) Le Blant, *op. cit.*, p. 41.

Est-ce à dire qu'on ne rencontre pas d'exceptions personnelles et que l'Église du Ier siècle ne se soit recrutée que parmi les gueux ? Nullement, et divers indices établissent qu'il y a au moins des gens à l'aise parmi les fidèles. Malheureusement, les noms qu'on met en avant, et qui se rattachent à l'aristocratie, ne sont pas sûrement ceux de vrais chrétiens. Personne n'accepte plus aujourd'hui les prétendus rapports entre Saint Paul et Sénèque, non plus que la conversion de Claudia Procula, femme de Pilate. Celle de Sergius Paulus à Chypre, attribuée par les *Actes* à Paul et à Barnabé a également soulevée des doutes légitimes (1). On peut l'interpréter comme l'expression d'un désir de poser Paul, par un début éclatant, comme apôtre des Gentils. Quand l'*Épitre aux Philippiens* (IV, 22), fait allusion à l'expansion du christianisme dans la maison de Néron, il faut entendre que certains des Juifs, nombreux dans les rangs inférieurs du service impérial, ou des affranchis d'origine judaïque, sont venus à la foi. Peut-être Acté, la maîtresse de Néron, sans être chrétienne, pencha-t-elle à le devenir (2). Nous ne pouvons nous avancer plus loin. On a fait grand état, il y a quelques années, du christianisme de Pomponia Graecina (3) ; malheureusement rien ne l'établit avec certitude. Tacite nous conte (4) qu'une Pomponia, femme de

(1) Renan, *Saint Paul*, p. 16.
(2) Renan, *Antéchrist*, p. 134.
(3) Allard, *Hist. des persécutions*, I, p. 26.
(4) *Ann.*, XIII, 32.

la plus grande distinction, mariée à Aulus Plautius, personnage très considérable, fut accusée de *superstition étrangère* et traduite devant un tribunal de famille, en conformité des vieux usages patriciens ; elle fut acquittée. Nous ignorons de quelle superstition étrangère il s'agit et si tentante que soit la conclusion qu'elle était chrétienne, elle reste hypothétique. Il est vrai qu'on a trouvé à Rome dans le cimetière de Calliste (1), une épitaphe d'un Pomponius Grecinus ; mais, sa proche parenté avec Pomponia serait elle établie, que son christianisme, à la fin du II^e^ siècle ou au début du III^e^ siècle, ne prouverait pas celui de son ascendante. On concluera si l'on veut à une vraisemblance (2), mais on n'ira pas plus loin.

Il est également probable que le christianisme fit quelques conquêtes dans la maison de Domitien (3), qui appartient à une famille de provinciaux, exempte des étroits préjugés romains. Il ne faut essayer de préciser davantage qu'avec circonspection. Suétone (4), nous rapporte que Flavius Clemens, cousin germain de l'Empereur, fut mis à mort par lui sur un simple soupçon (*ex tenuissima suspicione*) et Xiphilin, abréviateur de Dion Cassius, qui nous relate aussi le fait (5), ajoute qu'avec

(1) De Rossi, *Roma sotterranea*, T. II, p. 363.
(2) Neumann, *Der römische Staat.*, p. 4.
(3) Renan, *Évangiles*, p. 136.
(4) *Dom.*, 15.
(5) Dion Cassius, LXVII, 13.

Flavius Clemens fut exécutée Flavia Domitilla, sa femme, pour *crime d'athéisme* (ἔγκλημα ἀθέοτητος) et que plusieurs autres personnes, qui avaient adopté les coutumes juives (τά τῶν Ἰουδαίων ἤθη), subirent également des condamnations; parmi elles, une autre Domitilla fut exilée dans l'île de Pandataria (1). La plupart des historiens concluent à la *certitude* de la foi chrétienne chez ces victimes de Domitien. Il faut reconnaitre qu'elle paraît au moins possible, bien qu'il convienne de faire des réserves sur la valeur des arguments mis en avant pour l'établir. On abuse de l'art de « lire entre les lignes » pour découvrir la confirmation de témoignages assez vagues. On a remarqué justement que ces Flaviens « martyrs » furent en tous cas des chrétiens bien indécis (2), car on ne trouve pas chez eux les symptômes caractéristiques de la véritable foi : horreur de la religion courante et abandon total des devoirs et honneurs de la vie civile. On peut dire la même chose du consul Glabrio, leur contemporain ; il passe, lui aussi, pour chrétien et il ne refuse pas de combattre des bêtes féroces dans l'amphithéâtre (3) ! Xiphilin le joint à ceux qui périrent pour mœurs juives, et Suétone (4) le nomme

(1) C'est évidemment celle dont parle Eusèbe, *H. E.* III, 18, 4.

(2) Renan, *Évangiles*, p. 225 et ss.

(3) Juvénal, IV, 99-101; Dion Cassius, LXVII, 13.

(4) *Dom.*, 10.

seulement parmi d'autres grands personnages et des sénateurs « artisans de nouveautés » (*molitores novarum rerum*). Il faut beaucoup de perspicacité pour découvrir que « sous cette vague et mystérieuse dénomination .... pourrait se cacher l'imputation de christianisme » (1). Devons-nous donc admettre que toute la haute aristocratie fut dès lors chrétienne? Il convient d'entendre tout simplement que ces gens là veulent un changement de régime et sont des conspirateurs; et je vois dans cette interprétation une présomption contre le christianisme de Glabrio, car un vrai chrétien ne conspire pas. Le principal argument qui emporte la conviction des historiens modernes est de nature archéologique; la catacombe de Domitille a été établie dans des terrains qui appartenaient sans doute à une des Flaviennes, et on a retrouvé la chambre funéraire des Acilii Glabriones, qui sont évidemment chrétiens au IIe siècle (2). Il y a cependant quelque imprudence à projeter résolument en arrière des constatations qui portent sur un temps sensiblement postérieur à Domitien.

Il me paraît infiniment probable que le cas de Glabrio, de Flavius Clemens, des Domitilles et de Pomponia Graecina, nous représente un phénomène sur lequel l'attention des érudits ne s'est pas jusqu'ici assez portée. La propagande juive ne gagnait pas

(1) Allard, *op. cit.*, I, p. 113.

(2) Rossi, *Bull. di archeol. cristiana*, 1888-1889, p. 15 et ss.; 103 et ss..

toujours du premier coup, et dès la première génération, les familles qu'elle devait finalement conquérir ; il en a été de même de la propagande chrétienne. Nous concevons difficilement qu'il puisse s'établir des degrés entre le paganisme et la foi chrétienne absolue ; l'exclusivisme théorique du christianisme qui s'exprime avec violence chez les exaltés que les *Actes des martyrs* nous présentent, nous fait trop illusion. En réalité, il y a eu toujours des demi-chrétiens (1) comme des demi-juifs et des chrétiens honteux : il n'en manquera pas même à l'époque de Saint Augustin. Quand le *Pasteur* d'Hermas nous fait aussi assister à la construction de la Tour qui est l'Église, il nous montre ces indécis sous la figure des pierres qui tombent près de l'eau et n'y peuvent entrer, parce que les âmes qu'elles représentent reculent devant la sainteté de la religion et l'abandon de leurs désirs. J'incline donc à voir dans ces aristocrates, dont on veut faire des chrétiens accomplis, des prosélytes juifs portés vers le christianisme, à un moment où le passage d'une position à l'autre était encore facile ; mais qui sont demeurés sur les confins de l'Église, en faisant du bien aux frères ; leurs descendants sont entrés tout à fait dans la foi. Je ne crois pas qu'il soit possible d'aller plus loin dans l'état actuel de notre documentation.

(1) M. Allard a réuni quelques références dans *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1904, in-12°, p. 207.

En admettant même que, de la synagogue, quelques prosélytes juifs haut placés aient versé dans le christianisme au Ier siècle, il faut convenir qu'ils sont rares et ne se rencontrent guère qu'à Rome, en raison de la faveur qu'y trouvent les choses juives, particulièrement dans l'entourage des Flaviens. Vers le règne de Commode seulement, à la fin du IIe siècle, la montée sociale du christianisme s'accentuera (1) et, jusque là, le mot de Tertullien reste vrai : « Il y a peu de riches parmi nous » (2). Ce ne sont pas en général les Juifs instruits qui ont été gagnés à la foi d'abord, non plus que les clients riches de la synagogue, et c'est parmi des païens de condition infime ou modeste que les églises de la gentilité ont essaimé pendant le Ier siècle. Il faudra attendre que la philosophie grecque s'occupe du christianisme, pour qu'il s'adapte aux besoins des hautes classes.

Peu importe : la voie est libre désormais. Le christianisme, dégagé du légalisme juif, universalisé, assoupli, peut se plier à l'esprit, aux désirs, aux tendances du monde grec, trouver en lui la substance de sa chair et de sa vie. Le début du IIe siècle marque l'aube de la véritable Église chrétienne.

---

(1) Renan, *Marc-Aur.*, p. 287 et n.. J'ai groupé quelques références sur cette question dans mon *Tertullien*, p. 324, n. 1.

(2) *Ad uxorem*, II, 8.

INDEX ANALYTIQUE.

Les chiffres renvoient aux pages.

Actes des apôtres; auteur, 41. — Rapports avec le IIIe Évangile, 245. — Composition, 246. — Paulinisme et esprit de conciliation, 247 et s.. — Défauts généraux, 247 et s..

Actes *des Martyrs*; Caractères généraux; procédés de composition; critique, 16 et s.. — Bibliographie, 18.

Ælia Capitolina: Jérusalem rebâtie par Hadrien; les Juifs et les judéo-chrétiens en sont expulsés, 280.

Agape; voy. *Eucharistie.*

Agitateurs juifs au temps de Jésus, 80.

Agneau, figure du Messie dans l'*Apocalypse*, 402.

Alexandrin (*Esprit*); rôle dans l'évolution du judaïsme, 97 et s.; — dans celle du christianisme, 481 et s..

Aloges ou hostiles au Logos johannique, 386.

Ancien Testament; voy. *Loi juive.*

Anciens, dans la synagogue ou l'église primitive; voy. *Presbytres.*

Angélologie juive, 72.

Animisme, définition, 131.

Anthropomorphisme, définition, 131. — Comment les Juifs en purifient leur notion de Dieu, 70.

Antioche, la ville, 298. — Prospérité de son église, 299. — Centre de rayonnement de la foi chrétienne, 301. — Lieu de la querelle entre Pierre et Paul, 310 et s..

Antisémitisme dans l'Empire romain, 112 et s.; — ses causes, 112; — ses diverses formes, 114. — Révoltes juives et répressions romaines, 115. — Héritage lourd pour les chrétiens, 116.

Antisémitisme chrétien; ses fondements, 483; — ses formes, 484. — L'*Epître* de Barnabé. — Voy. *Christianisme et judaïsme.*

Apocalypse canonique, attribuée à Jean l'apôtre. Positions de la critique libérale, 46. — Différences avec le IVe Evangile, 383. — Jean n'en peut être l'auteur, 384 et s. — Composition et date, 384. — Opposition dans l'Eglise primitive à son attribution à Jean l'apôtre 386.

— Auteur, 387. — Universalisme, 399. — Caractères généraux, 402 et s.. — Christologie, 402 et s.. — Conception du Royaume, 403. — La Jérusalem céleste, 404. — Eschatologie, 403. — Influence sur l'art, 415. — Les églises de l'*Apocalypse*, 415 et s..

Apocalypses diverses ; le genre apocalyptique, 14.

Apocryphes. Manque de scrupules des Juifs et des chrétiens. 6. — Apocryphes de l'Ancien Testament : bibliographie. 68. — Apocryphes palestiniens, 68 ; — alexandrins, 100. — Apocryphes chrétiens, 7 ; — origine et influence, 46.

Apologies. Le genre apologitique ; principales Apologies, 14.

Apostolique (*Église*), voy. *Jérusalem*.

Apôtres, chez les Juifs : collecteurs d'offrandes, 93.

Apôtres (Les Douze). Définition, 253. — Position dans l'église de Jérusalem, 253 ; — nombre et noms, 254 et s. ; — fonctions et privilèges, 256 et s. ; — enseignement et vie à Jérusalem ; judaïsme accentué, 262 et s.. — Missions et incertitudes sur leur fin, 274 et s..

Apôtres, dans la *Didaché*, 446.

Aquilas, collaborateur de Paul à Corinthe, 313.

Archéologiques (*Documents*) relatifs au christianisme, 21.

Archisynagogos ; fonctions, 58.

Aristide (*Apologie d'*) ; sa découverte, 5.

Artemis (Affaire d') à Ephèse ; son sens, 317 et s..

Ascension de Jésus-Christ, 249.

Ascétisme païen, 144.

Ascétisme juif ; voy. *Essénisme*, *Nazir*.

Asmonéens, rois juifs, 53.

Athènes (*Paul à*) ; discours à l'Aréopage, 312 et s..

Baptême ; chez les Juifs, 499 ; — dans l'enseignement de Jésus, 233 ; — dans l'Église apostolique, 499 ; chez Paul, 500 ; dans la *Didaché*, 441. — Son sens et ses rites à la fin du Ier siècle, 501 et s. ; — dans la *Didaché*, 501 ; — dans l'*Epître de Barnabé*, 502. — Pourquoi il doit devenir un sacrement, 502.

Baptême pour les morts, 502.

Bar Cocheba ; sa révolte ; persécution contre les chrétiens, 279. — Conséquence de son soulèvement : ruine de la seconde église judaïque de Jérusalem, 280.

Bardesane d'Édesse ; ouvrages perdus, 4.

Barnabé ; conversion, 298 ; — patron de Paul à Jérusa-

lem, 298 ; — rôle à Antioche, 298 et s.. — Compagnon de Paul dans sa première mission, 301 et s.. — Rupture avec Paul, 310.

Barnabé (Épître de) ; rapports avec la *Didaché*, 436 et s. ; origine, date, auteur, 485 et s.. — Interprétation du judaïsme ; déclaration de guerre à la Loi juive, 486.

Bethléem, 158.

Bible ; voy. *Loi juive.*

Bollandistes, 16.

Canon du Nouveau Testament ; définition, 24 ; composition, 24 ; formation, 25 et s..

Canon de Muratori, 25.

Catholique (*Idée*) ; n'est pas née à la fin du Ier siècle, 508 ; mais est préparée, 515.

Cérinthe l'hérésiarque, 419; — christologie, 422 ; — millénarisme, 422.

Charisme ; définition, 258 ; — rôle dans l'église judaïque de Jérusalem, 258 ; — réduction de son importance à la fin du Ier siècle, 510.

Chrétien (*Le nom de*) ; origines, 299.

Christ ; voy. *Jésus.*

Christianisme ; origines juives, 49 ; — évolution générale jusqu'au triomphe de l'Eglise, XIII et s. ; développement jusqu'à la fin du Ier siècle, 479 et s.. — Extension géographique à la fin du Ier siècle, 516 et s.. — Extension numérique, 517. — Extension sociale, 517 et s.. — résistances dans la haute société, 517 ; — exceptions personnelles, 518.

Christianisme et judaïsme. Origines du conflit à Jérusalem au temps apostolique, 262 et s.. — Premiers heurts, 264 et s.. — Prédication de Paul, 302 et s.. — Conférence de Jérusalem, 306 et s.. — Dispute de Pierre et de Paul à Antioche, 310. — Etapes de la séparation ; situation à la fin du Ier siècle, 482 et s.. — L'*Epître de Barnabé*, 486. — Conséquences de la rupture quant à la position du christianisme vis-à-vis de l'Etat, 486. — Activité de la haine juive contre les chrétiens, 487.

Christianisme et État. Christianisme longtemps couvert par la charte juive, 120 et s.. — Facilités offertes à son extension par l'Empire romain, 122. — Conflit pourtant nécessaire, 125. — Comment et quand l'Etat distingue les chrétiens des Juifs, 486 et s..

Christologie ; de Jésus, 222 et s. ; — des apôtres, 263 ; — de Paul, 339 et s. ; — de l'*Apocalypse*, 402 et s. ; — du IVe Evangile, 405 et s. ; — des *Epîtres johanniques*, 411 et s. ; — de l'*Epître aux Hébreux*, 412 et s. ; — des églises syro-galiléennes, 429 ; — de l'*Epître de Jacques*, 433 ; — de la *Didaché*, 439 ; — des Ebionim, 455 ; — des Pseudo-Clémentines, 456 ; — de

Clément Romain, 470 et s.; — d'Ignace, 492. — Le problème christologique à la fin du Ier siècle, 490 et s.. — Cérinthe, 422.

Clemens (*Flavius*) et Flavia Domitilla, 519 et s..

Clément Romain; sa personne, 468; — *Epître aux Corinthiens*, 468 et s.; — théologie et christologie, 470 et s.; — occasion de la lettre, 471 et s.; — la question liturgique, 472 et s.; — organisation de l'église de Corinthe, 474 et s.; — épiscopat plural à Corinthe et à Rome, 475.

Clémentines (*Pseudo*); *Recognitiones*, *Homélies*, *Epitomés*, 456.

Clergé; origines; état de la question à la fin du Ier siècle, 510 et s..

Collectes pour le Temple, 93; pour l'église apostolique, 270.

Communisme dans la première église de Jérusalem, 259 et s..

Confession publique des péchés, ou *exomologèse*, dans la *Didaché*, 444. — Confession à la fin du Ier siècle, 506 et s..

Corinthe (Église de), au temps de Paul, 320 et s.; — au temps de Clément Romain, 471 et s.; — son organisation; presbytres, épiscopes, hégoumènes, 474.

Corinthiens (Épîtres aux) de Paul, 320 et s..

Craignants Dieu, ou païens judaïsants, 110 et s.; — viennent aisément à la foi chrétienne, 266 et s..

Culte chrétien; ses éléments à la fin du Ier siècle, 498 et s..

David (Jésus fils de), 163.

Demi-chrétiens, 522.

Démonologie juive, 72.

Denys d'Alexandrie; opinions sur l'*Apocalypse* et le VIe Evangile, 386 et s..

Diacres (diaconoi); leur institution à Jérusalem, 260 et s.. — Diacres chez Paul, 361; — dans la *Didaché*, 448 et s.; — chez Clément Romain, 475.

Diaspora, ou dispersion des Juifs, 83 et s.; — causes, 84 et s.; — étendue, 87 et s.. — Organisation des communautés de la *diaspora*, 89 et s.; — synagogues, 91; — situation vis-à-vis de l'État, 94 et s.. — Influences grecques subies, 96 et s.; — Philonisme, 101. — Extension donnée à la propagande juive, 108 et s.; — prépare les voies au christianisme, 116 et s..

Didaché; découverte, 5; 435; — controverses soulevées, 435; — auteur, lieu de composition, date, 436 et s.; — relation avec l'*Epître de Barnabé*, 436 et s.; — avec les Synoptiques, 437; — avec le *Pasteur* d'Hermas, 438. — Caractères généraux, 438; — divisions, 438 et s.; —

christologie, 439 ; — conception du Royaume, 439 ; — amour de Dieu, 439 ; — universalisme, 440 ; — opinion sur la Loi juive, 440 ; — attente de la *parousie*, 440 ; eschatologie, 440 — Esprit juif de toute l'œuvre, 441. — Le rituel : baptême, 441 ; — eucharistie, 442 ; — confession, 444 ; — prière et jeune, 444 et s.. — Prescriptions morales ; leur caractère juif, 445.

DIDACHÉ (*Les églises de la*). Rapports avec l'organisation de la synagogue, 446 ; — organisation générale, 446 et s.. — L'apôtre, 446 ; — le prophète, 446 ; — le didascale, 447 ; — pas de véritable clergé ; prédominance des inspirés, 448 et s. ; — évêques et diacres, 448 et s. ; — commencement de la confusion entre les fonctions administratives et les spirituelles, 449. — Y a-t-il des presbytres, 450 ?

Didascale, celui qui enseigne ; dans la *Didaché*, 447.

DIDASCALIE DES APÔTRES, sa découverte, 5.

Didrachme, impôt juif pour le Temple, 92.

Dieu pour les Juifs ; modification de la notion qu'ils en ont, 70 et s..

Dimanche ; dans la *Didaché*, 440.

Divinité du Christ (Dogme) ; dans l'enseignement de Jésus, 222 et s. ; — dans le IVe Evangile et les *Epîtres* johanniques, 415 ; — chez Clément Romain, 470 ; — à la fin du Ier siècle, 491 et s..

Docétisme ; définition, 389 ; — combattu par la *Prima Johannis*, 389 ; — par le IVe Evangile, l'*Epître aux Hébreux*, Ignace, 421. — A la fin du Ier siècle, 490 ; 503.

Dogmes ; définition, 221. — Dans l'enseignement de Jésus, 221 et s. ; — dans celui des apôtres. 263. — Voy. *Divinité du Christ ; Incarnation ; Rédemption ; Trinité*, etc..

Domitilla (*Flavia*) et la seconde Domitilla, 520.

Dosithée, l'hérésiarque, 419.

Ébionites ; doctrines ; christologie, 455 ; — opinions sur Paul, 455 ; — leur Evangile, 455.

Église (*L'*) ; dans l'enseignement de Jésus, 225 et s. ; — chez Paul, 359 ; — à la fin du Ier siècle, 508 et s..

Église (*Gouvernement de l'*) ; voy. *Eglises*.

Églises de Jérusalem, de *Paul*, de l'*Apocalypse*, de l'*Epître aux Hébreux*, des *Pastorales*, de l'*Epître de Jacques*, *judéo-chrétiennes*, de *Rome ;* voy. ces divers mots.

Elkasaï et les *Elkasaïtes*, hérétiques, 456 et s..

Emmaüs (*Les pèlerins d'*), 195.

Empire romain ; sa tolérance, 123 ; — son état moral,

126 et s. ; — précautions à prendre pour en juger, 127 ; — bibliographie, 128 ; — noyau d'hommes préparés au christianisme, 130 et s.. — tat religieux, 131 ; — ses causes, 136 et s. ; — évolution de la religion proprement dite, 144 et s. (voy. *Religion*). — Conflit avec le christianisme ; voy. *Christianisme et État*.

Épigraphie chrétienne, 22.

Épiscopat, épiscopes ou évêques ; chez Paul, 361 et s. ; — dans la *Didaché*, 448 et s. ; — épiscopat plural ; chez Clément Romain, 474 et s.. — Épiscopat monarchique ; état de la question à la fin du Ier siècle ; les *Epîtres* d'Ignace, 511 et s. ; — grande part d'idéal, 512 ; — principe de cet épiscopat, 512 ; — son avenir, 514 et s..

Épitres diverses ; voy. au nom de l'auteur ou des destinataires.

Eschatologie, ou description des choses dernières ; des Juifs, 78 et s. ; — de Jésus, 211 et s. ; — de Paul, 349 et s. ; — de l'*Apocalypse*, 403 ; du IVe Evangile, 410 ; — de la *Didaché*, 440.

Esprit (*Saint*) : *Pneuma*, *Logos* ; chez les Juifs, 71 ; 424 ; — chez Philon, 103 et s. ; — dans la première église chrétienne, 256 et s. ; 494 ; chez Paul, 495 ; ses excès à Corinthe, 321. — Place dans la *Didaché*, 446 et s. ; — dans la *Prima Petri*, 475 ; — méfiances à l'égard des inspirés à la fin du Ier siècle, 510.

Essénisme, *esséniens* ; définition ; caractères généraux, 65 et s.. — L'essénisme prétendu de Jésus, 66. — Influence sur le christianisme, 420 ; — dans les églises syro-galiléennes, 452.

Étienne (Le diacre) ; son procès et sa mort, 266 et s..

Eucharistie et *agape*. Problème des origines ; la Cène ; textes des Synoptiques et de Paul, 235 et s. ; — dans le IVe Evangile, 411. — Place dans la vie chrétienne à la fin du Ier siècle ; incertitudes sur son caractère et son sens, 502 et s.. — Témoignage de la *Didaché*, 442 et s. ; 503 ; — d'Ignace, 503 et s.. — Distinction de l'eucharistie et de l'agape, 504.

Eusèbe de Césarée ; ses œuvres, 19.

Évangéliste, ou missionnaire, 446.

Évangélistes (Les) auteurs des Evangiles ; voy. *Evangiles*.

Évangile ou matière des divers récits évangéliques ; fondé sur des traditions galiléennes, 252.

Évangile selon Matthieu, Marc, Luc, Jean ; voy. *Evangiles canoniques*.

Évangile selon les Hébreux ; antérieur aux cano-

niques, 36 ; — témoignage d'Hégésippe, 428 ; — rapport avec les *logia* de Matthieu, 429.

Évangile selon les Ébionites, 428 ; 455.

Évangile selon les Égyptiens, 36.

Évangile des Douze, 455.

Évangiles canoniques, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; positions à leur égard de l'orthodoxie et de la critique libérale, 30 et s.. — Les Synoptiques, 32 ; — composition, 34 ; — sources, 35 ; 427 ; — rédacteurs, 37 ; — date, 38 ; — caractères généraux, 40 ; — incertitude de leur information, 155. — Le IVe Evangile ; différences avec l'*Apocalypse*, 383 et s. ; rapport avec les *Epîtres* johanniques, 387 ; non cité par les Pères apostoliques, 390 ; — raisons de son succès définitif, 391. — Le chapitre XXI, 361 et s.. — Anonymat réel, 393 et s.. — Lien et date de composition, 395. — Universalisme, 400. — A-t-il utilisé des traditions spéciales, 404 ? — Ce n'est pas une histoire, 405. — Christologie : le prologue, 405 et s. ; — l'incarnation du Logos et le salut 408 ; — la Vie, 409 ; — La grâce et la prédestination, 409 et s. ; — eschatologie, 410.

Évangiles apocryphes, 46 et s. ; bibliographie, 47.

Exomologèse ; voy. *Confession.*

Fayoum (Fragment évangélique du), 37.

Fils (Le), personne de la Trinité ; voy. *Trinité et christologie.*

Foi (La) qui sauve, chez Paul, 351.

Galates (Épîtres aux) de Paul, 318 et s..

Galilée ; les disciples y vont après la mort de Jésus, 251 et s. ; — l'Evangile y nait, 252.

Généalogies de Jésus, 163 et s..

Génies (Culte des) ; son développement dans la religion païenne, 145 et s..

Glabrio, le consul chrétien, 520 et s..

Gnose ; définition, XVII. — Caractère gnostique de la christologie de Paul, 344. — Gnoses juives, 373 et s. ; 419 ; — dans l'*Epîtres aux Colossiens*, 419 : — dans les *Pastorales*, 420 : — dans l'*Epître de Jude* et la *Secunda Petri*, 421. — Traits généraux, 419 et s.. — Elle prépare indirectement l'organisation de l'Eglise, 423.

Grâce et prédestination ; chez Paul, 351 ; — dans le IVe Evangile, 409 et s..

Hagiographiques (*Documents*) ; caractères et critique, 16 et s..

Hébreux (Épître aux) ; elle n'est pas de Paul, 45. —

Lieu de composition, destinataires, auteur, 396 et s.; 468; — universalisme, 401; — christologie et sotériologie, 412 et s.. — Œuvre de transition entre paulinisme et philonisme, 414 et s..

Hébreux (*Les églises de l'*Epître aux), 417 et s.; — Légoumènes, 418.

Hégésippe, le judéo-chrétien, 453.

Hégoumènes, fonctionnaires de l'église; dans l'*Epître aux Hébreux*, 418; — dans l'*Epître* de Clément Romain, 474; — relation avec les épiscopes, 476.

Hellénisation du judaïsme, 96 et s..

Hellénistes; chrétiens expulsés de Jérusalem, 268; conséquences, 268 et s..

Hérésie; première mention dans *Tite*, III, 10, 365. — Influence sur le développement de l'autorité épiscopale, 515.

Hérode le Grand; ses origines, 53; — sa mort, 161.

Hérode Agrippa I; persécution contre les fidèles, 273 et s.; — sa mort, 274.

Hérode Agrippa II; Paul devant lui, 329.

Hérodes (*Famille des*), 53.

Ignace d'Antioche; ses *Epîtres*; authenticité, 511 et s.; — son épicopalisme idéal, 512 et s.; — christologie, 492.

Incarnation (Dogme de l'); dans l'enseignement de Jésus, 221; — chez Paul 341; — dans le IVe Evangile, 405 et s..

Irénée, ses affirmations sur Jean l'apôtre et le IVe Evangile, 379 et s.; 389 et s..

Interpolations dans les textes chrétiens, 8.

Jacques le Majeur, frère du Seigneur; son portrait d'après Hégésippe, 269 et s.; — sa mort, 275.

Jacques le Mineur, frère de Jean; sa mort, 377.

Jacques (Epître de); canonicité, 42; — auteur, lieu de compositipn, date, 430 et s.; — caractères généraux, 431; — contenu, 432; — christologie, 433.

Jacques (*Les églises de l'*Epître de), 432; — organisation ecclésiastique, 434 et s.; — rôle des presbytres, 434 et s..

Jean le Baptiste, 177.

Jean l'apôtre; ce que nous savons de lui; discussion de la tradition, 375 et s..

Jean l'ancien, confondu avec Jean l'apôtre, 380 et s..

Jean l'apôtre. (*Ecrits attribués à*); positions orthodoxes, 374; — anonymat réel, 375. — Deux groupes différents, 382; voy. *Apocalypse*; IVe Evangile; *Jean* (*Epîtres de*). — Relation entre ces divers ouvrages, 399.

Jean (Épîtres de); rapports avec le IVe Evangile, 387; — auteur, 388. — *Prima Johannis* dirigée contre les docètes et la gnose juive, 389; 421. — Christologie, 411. — Universalisme, 400.

Jérusalem (*Siège de*) en 70; conséquences pour les chrétiens, 276 et s..

Jérusalem (*Église judaïque de*), 242 et s.; — son rayonnement à diverses reprises, 426 et s..

Jérusalem (*Conférence de*) 306 et s..

Jérusalem céleste; chez les Juifs, 79; — dans *l'Apocalypse*, 404.

Jésus (*Vie de*); sources, 155; — bibliographie, 157; — réalité de son existence, 157 et s.. — Sa naissance, 158 et s.; — date, 161; — famille; généalogies; naissance miraculeuse, 163 et s.; — son explication, 167 et s.. — Son nom, 169. — Son enfance selon les *Apocryphes*, 169 et s.. — Frères et sœurs, 171 et s.. — Sa jeunesse, 174 et s.. — Son physique, 175. — Sa mission: relation avec le mouvement du Baptiste; son baptême, 176 et s.. — Durée de sa vie publique, 181. — Son voyage à Jérusalem et sa Passion, 184 et s.. — Sa résurrection, 187 et ss.. — Date de sa mort, 244. — Seconde vie terrestre, 251.

Jésus (*Enseignement de*). bibliographie, 201. — Dans quelle mesure connaissons-nous cet enseignement, 202 et s.? — Prétendu essénisme, 66. — Idée que Jésus se fait de lui-même, 205 et s.. — Le Royaume; comment Jésus l'entend-il, 211 et s.? — Conditions d'entrée dans le Royaume; particularisme juif ou universalisme, 217 et s.? — Position vis-à-vis de la Loi juive, 219 et s.. — Préceptes essentiels: l'effort personnel et la confiance en Dieu, 220; — Jésus et les dogmes orthodoxes, 222 et s.; — l'Eglise, 225 et s.; — les sacrements, 233 et s..

Jeûne; dans la préparation au baptême, 441; — dans la vie courante, 449 et s.; — à la fin du Ier siècle, 507.

Judaïsme palestinien, 49 et s.; — transformation depuis la Restauration, 51 et s.; — organisation de la caste sacerdotale; le sanhédrin, 54; — raffinement dans l'interprétation de la Loi, 55 et s.. — Rabbins, scribes, docteurs, 56; — synagogue, 57. — Raffinement du ritualisme, 60 et s.; — sadducéens; pharisiens; esséniens; zélotes, 62 et s.. — Nouveautés religieuses vers le temps de Jésus, 68 et s.; — livres apocryphes, 68; — origine des nouveautés, 69; — modification de la notion de Dieu, 70. — Nouveautés d'origine populaire, 72; — angélologie et démonologie, 72; — conceptions sur la vie future,

74 ; — messianisme, 76 et s. ; — eschatologie, 78. — Agitations diverses, 80.

Judaïsme de la DIASPORA, 83 et s.. — La *diaspora*, 84 ; — son étendue, 87 et s. ; — organisation des communautés juives, 89 et s. ; — synagogues, 91 ; — union entre les juiveries, 92. — situation vis-à-vis de l'Etat, 94 et s.. — Influence du milieu hellénique, 97 et s. ; — traduction de la Bible en grec, 97 ; — contact avec la littérature et la philosophie des Grecs ; conciliation, 99 ; livres apocryphes, 100 ; — philonisme, 101 et s.. — Propagande, 108 et s.. ; antisémitisme païen, 112 et s. ; — esprit des Juifs ; révoltes ; 115 et s.. — La *diaspora* prépare le christianisme, 116 et s..

Judaïsme des apôtres, 261 ; — conférence de Jérusalem, 306 et s. ; — dispute d'Antioche, 310 et s..

Judaïsme et christianisme; voy. *Christianisme*.

JUDE (ÉPÎTRE DE) ; canonicité, 42 ; — lieu de composition et date, 419 ; — allusions à la gnose juive, 421.

Judéo-chrétiennes (*Églises*), 425 et s. ; — leur extension, 426 ; — leur évolution, 452 ; — leur rupture avec la grande Eglise, 452 et s. ; — leur fin, 457 ; — prolongement vers Mahomet, 458.

Juifs et chrétiens ; hostilité et dénonciations juives, 121.

Juifs et État romain, 94 et s..

Juifs (*Textes*) relatifs au christianisme, 20.

Junones (Culte des), 145.

Laïque ; sa subordination au clergé dans l'église, 472 et s..

Liturgie chrétienne ; origines chez Clément Romain, 472 et s..

LOGIA JESOU, 37.

LOGIA de Matthieu, 36.

Logos ; dans la philosophie païenne, 138 ; — chez Philon, 103 et s. ; — dans le IVe Evangile, 406.

Loi juive ; la Thorah, les Prophètes et les Hagiographes, 55 ; — raffinement juif dans son interprétation, 55 et s. ; — dans son application, 60 et s.. — Attitude de Jésus à son égard, 219 et s. ; — des apôtres ; la conférence de Jérusalem, 306 et s. ; — la dispute d'Antioche, 310 et s.. — Evolution des idées chrétiennes sur elle, 454 et s.. — Sa place dans les églises judéo-chrétiennes de Syrie, 429 ; — dans l'*Epître de Jacques*, 433 ; — dans la *Didaché*, 440 ; — son interprétation et sa mise au point par les chrétiens, 483 ; — les thèses de l'*Epître de Barnabé*, 486.

Luc, (*Évangile selon*) ; voy. *Évangiles*.

Machabées, 53.

Maranatha = le Seigneur arrive, 258.

Marc (*Évangile selon*) ; voy. *Évangiles*.

Marcion, l'hérésiarque, 369.

Mariage ; doctrine de Paul, 355.

Matthieu (*Évangile selon*) ; voy. *Évangiles*.

Ménandre, l'hérésiarque, 419.

Messie, attendu chez les Juifs, 76 et s..

Midraschim, ou explications de la Bible, 69.

Millénarisme ; bibliographie, 216. — Origines juives, 78 ; — introduction dans le christianisme, 216 ; — chez Papias, 377 ; — dans l'*Apocalypse*, 403 ; — chez Cérinthe, 422.

Missions apostoliques, 274 et s..

Monde païen ; état moral et religieux, 126 et s..

Nazareth, 159.

Nazir, ou nazaréen juif, 325.

Noël ; incertitude de la date traditionnelle ; influence du mithriacisme, 163.

Nouveau Testament ; définition, 24 ; — composition, 24 ; — formation, 25 et s. ; — attribution traditionnelle des écrits qui le composent, 28 ; — positions de la critique libérale, 29 et s.. — Classification de ses écrits, 30. — Utilisation possible, 47. — Bibliographie, 32.

Païens (*Textes*) relatifs au christianisme, 21.

Pain de vie (Le) dans le IV^e^ Evangile, 411.

Papias ; ouvrages perdus, 4 ; — collecteur des traditions primitives, 35 ; — sa confiance en elles, 40 ; — millénaire, 377.

Paradosis, ou tradition orale primitive, 35 ; — elle a brouillé les faits, 205.

Parents de Jésus ; influence dans la seconde église de Jérusalem, 277 et s..

Parousie, ou retour du Seigneur ; son attente dans la première Eglise, 215 ; 258 ; chez Paul, 347 et s. ; — altérée par les gnostiques juifs, 420 et s. ; — affaiblie par la spéculation d'inspiration judéo-alexandrine, 423 ; — sa place dans la *Didaché*, 440.

Passiones, voy. *Actes des Martyrs*.

Pasteur d'Hermas ; sa figuration de l'Eglise, 509.

Pastorales (Épîtres) ; faussement attribuées à Paul, 45 ; 365 ; — lieu de composition ; sens et but, 365 et s.. — Leurs églises ; évêques et presbytres, 365 et s.

Paul (Épîtres de) ; leur critique, 43 ; les authentiques et les apocryphes, 44 ; 284 et s..

Paul (*La vie de*) ; sources, 283 ; — bibliographie, 283.— Naissance et famille, 285 ; nom, 286 ; — santé et physique, 286 ; — caractère, 287 ; — éducation, 287 et s.. — Vie avant la conversion, 289 ; — le chemin de Damas, 290 et s. ; apostolat, 295 ; premières prédications, 296 et s.. — Entente avec Barnabé à Antioche et première mission, 301 et s. ; procédés de prédication, 302. — Conférence de Jérusalem, 306 et s. ; — dispute d'Antioche, 310. — Rupture avec Barnabé et seconde mission. 311 et s. ; — séjour à Athènes, 312 ; à Corinthe, 313 et s.. — Troisième mission, 316 et s. ; séjour à Ephèse, 317 ; — les grandes *épîtres*, 318 et s.. — Arrestation et procès, 325 et s. ; — séjour à Rome, 329 ; — influence incertaine dans la communauté de la ville, 464. — Traditions diverses sur sa fin, 331 et s..

Paul (*Doctrine de*) ; sa connaissance de l'enseignement de Jésus, 338; — principe de son évangile, 339 ; — christologie, 339 et s. ; — le péché et la rédemption, 345 ; — la vie éternelle, 346 ; — la parousie, 347 et s.; — eschatologie, 349 ; — acquisition du Royaume, la foi ; 350 ; prédestination, 351. — Opinions sur le paganisme, 353 et s. ; — relations avec les païens, 354 et s.. — Le mariage. 355. — Influence sur le IVe Évangile, 409. — Emploi du mot *esprit*, 495. — Importance et influence dans l'église, 367 et s. ; — caractère gnostique de sa doctrine, 421.

Paul (*Les églises de*), 352 et s. ; — établies autour de la synagogue, 357 ; — recrutement social, 357 ; — numérique, 358 ; — manque de précision dans l'organisation, 358 ; — rapports avec les synagogues et les associations païennes, 359 ; — pas d'uniformité, 360.— *Proïstamenoi*, *diaconoi*, *episcopoi*, 360 et s. ; presbytres du *discours de Milet*, 363 ; — pas encore de clergé, 364.

Péché originel ; notion chez les Juifs, 71.

Pénitence ; à la fin du Ier siècle, 506 et s..

Persécution de Jérusalem ; Saul, 267 et s..

Pharisiens, 64 et s..

Philon d'Alexandrie ; esprit et principes, 101 et s. ; — conséquences diverses, au point de vue du judaïsme, 107 ; — au point de vue du christianisme, 108.

Philosophie dans l'Empire romain ; tendances mystiques, 136 et s.; — éclectisme ; traits généraux, 137 et s. ; — prédication, 140 ; — préparation du christianisme, 141 ; — causes de cette transformation, 142.

PHILOSOPHUMENA ; leur découverte, 5.

Pierre (Simon, Céphas) ; témoignages sur lui, 466 ; — Position à l'égard de la Loi : la vision de Joppe et la conversion de Corneille, 268 ; — la querelle avec Paul, 310. — Molesté par le sanhédrin, 264 et s. ; — enfermé par ordre d'Hérode Agrippa I, 274. — La question de sa venue à Rome et de sa mort, 332 et s. ; 461 et s..

Pierre (*La primauté de*), 226 et s..

Pierre (*Écrits attribués à*) ; les *Epîtres*, 42 ; — *Prima Petri*, 333 ; 465 et s. ; — *Secunda Petri*, 419 ; — allusions à la gnose juive, 421 ; — Evangile et Apocalypse apocryphes ; leur découverte, 5.

Pilate ; juge de Jésus, 185 et s. ; — protecteur indirect de la communauté chrétienne, 263.

Polycarpe, de Smyrne ; judéo-chrétien, 452 ; — son *Epître aux Philippiens*, 512.

Pomponia Græcina ; son christianisme, 518 et s..

Prédestination ; chez Paul, 351 ; — dans le IVe Evangile, 409 et s..

Presbytres, ou *anciens* ; dans la synagogue, 58 ; — dans l'église judaïque de Jérusalem, 270 et s. ; — ce sont les *notables* de Paul, 272 ; — dans l'*Epître de Jacques* ; débuts du sacerdotalisme, 434 ; — dans l'*Epître* de Clément Romain, 474 ; — dans la *Prima Petri*, 475.

Prière (*La*) chrétienne ; dans la *Didaché*, 444 et s. ; — sa place dans la vie chrétienne à la fin du Ier siècle, 505 ; — tendance à la formule et à la règlementation horaire, 505 et s..

Proïstamenoi, chez Paul, 361.

Propagande juive, 108 et s.,

Propagande chrétienne, 516 et s..

Prophète, ou *inspiré*, dans la *Didaché*, 446.

Proseuché, ou emplacement destiné au baptême, 499.

Proto-Marc, 35.

Quirinus (*Recensement de*), 162.

Rabbins ; origines, fonctions, 56.

Rédemption (Dogme) ; dans l'enseignement de Jésus, 223 et s. ; — chez Paul, 345 et s.. — dans le IVe Evangile, 408 et s. ; — dans la foi chrétienne à la fin du Ier siècle, 489.

Règle de foi chrétienne ; arrêtée à Rome, 477.

Religion dans l'Empire romain, 131 et s. ; — Religion romaine proprement dite ; les *sacra*, 132 ; — syncrétisme gréco-romain, 133 ; — restauration à partir d'Auguste, 135. — Développement du sentiment religieux, 136 et s. ; — essai d'une théologie païenne, 145 ; — culte des Génies, 145 et s.. — Influence des religions

orientales, 146 et s. ; — nouveau syncrétisme, 150. — Mentalité religieuse favorable au christianisme, 153.

Résurrection de Jésus, 187 et s. ; — importance au point de vue du développement de la dogmatique chrétienne, 490.

Résurrection de la chair ; chez les Juifs, 75. ; — dans le *Symbole des apôtres*, 489. — Résurrection spirituelle pour certains gnostiques juifs, 421.

Riches ; peu nombreux dans la primitive Eglise, 523.

Ritualisme chrétien : origines chez Clément Romain, 474.

Romains (Épître aux) de Paul, 324.

Rome (*Juiverie de*) : organisation particulière, 90.

Rome (*Église de*) : importance spéciale, 459 : — origines, 460 et s. ; influence de Paul, 464. — Universalisme, 464 ; — esprit juridique et opposé à la spéculation pure, 464. — Etude des principaux documents, 465 et s.. — Episcopat plural au temps de Clément Romain, 475 ; — catalogues épiscopaux, 476 et s.. — Rôle de cette église, 477 et s..

Rome (*Primauté de l'église de*) ; se rattache à la primauté de Pierre, 226 et s. ; — état de la question à la fin du Ier siècle, 508 et s..

Royaume, ou *Règne de Dieu* ; pour les Juifs, 78 ; — pour Jésus, 211 et s. ; — chez Paul, 349 et s. ; — dans l'*Apocalyse*, 403 et s. ; — dans le IVe Evangile et les *Epîtres* johanniques, 411 et s. ; — dans l'*Epître aux Hébreux*, 413. — Voy. *Eschatologie ; Parousie*.

Sacerdotalisme chrétien : origines dans l'*Epître aux Hébreux*, 418 ; — et dans l'*Epître de Jacques*, 434 et s. ; — théorie de Clément Romain, 472 et s..

Sacrements ; idée païenne, 149 ; — définition chrétienne, 233 ; — dans les Synoptiques, 233 et s. ; 239 ; — à la fin du Ier siècle, 501 et s.. — Voy. *Baptême ; Eucharistie ; Pénitence*.

Sadducéens, 62 et s..

Saintes femmes (*Les*) ; assistent Jésus sur la croix, 249 ; — en Galilée, 252.

Salut (*Le*) ; idée païenne, 149. — Idée chrétienne ; voy. *Christologie*.

Sanhédrin, composition et rôle, 54.

Saul ; voy. Paul.

Science dans l'Empire, 142.

Scribes juifs, 56.

Septante : traduction grecque de la Bible, 97 et s..

Sergius Paulus ; sa conversion, 301 et s. ; 518.

Siège de Jérusalem en 70 ; attitude des chrétiens, 276 ; conséquences pour eux, 277 et s..

Simon, l'hérésiarque, 219 ; — contrefaçon du Christ, 422.

Sotériologie ; voy. *Christologie ; Royaume ; Vie éternelle.*

Sources de l'histoire chrétienne, 1 et s..

Spéculation juive ; son influence sur le christianisme, 371 et s..

Symbole des apôtres ; origines romaines, 478 ; — attribution apostolique, 488 ; — texte, 488 et s. ; — problèmes qu'il soulève, 489 et s..

Synagogue ; origines, caractères, rôle, 57 et s..

Syncrétisme ; gréco-romain, 133 ; — romano-oriental, 150 et s..

Synoptiques ; voy. *Évangiles.*

Syriennes et Galiléennes (*Eglises*), 452 et s..

Talmud, 52 ; 56.

Targumim, ou *Targums*, traductions de la Bible en langue vulgaire, 69.

Temple (*Purification du*), 183.

Temple (*Destruction du*) ; conséquences pour le christianisme, 484.

Textes chrétiens ; leur critique, 2 et s..

Textes juifs relatifs au christianisme, 20.

Textes païens relatifs au christianisme, 21.

Théologie païenne, 145.

THESSALONICIENS (ÉPÎTRES AUX) de Paul, 314 et s..

Tolérance romaine ; ses caractères, 123 ; 151 et s..

Trinité (Dogme) ; formules trinitaire dans *II Cor.*, XIII, 13 et dans la *Didaché*, 441 et s. ; — le problème dans le *Symbole des apôtres*, 490. — Formation de la triade et constitution de la trinité ; état de la question à la fin du Ier siècle, 491 et s. ; — le Père, 491 ; — le Fils, 492 ; — l'Esprit, 494 ; — établissement d'un lien entre les personnes, 496 et s.. — Nécessité du dogme, 497 et s..

Universalisme du christianisme ; dans l'enseignement de Jésus, 217 et s. ; — chez Paul, 304 et s. ; — dans les écrits johanniques, 399 et s. ; — dans la *Didaché*, 440 ; — acquis à la fin du Ier siècle, 482 et s..

Viandes impures ; prescriptions apostoliques, 307 ; — doctrine de Paul, 354.

Viandes consacrées aux idoles ; scrupules chrétiens, 323 ; 354 ; 440.

Vie juive des premiers chrétiens à Jérusalem, 261 et s..

Vie éternelle ; chez les Juifs, 74 et s. ; — dans l'enseignement de Jésus, 211 et s. ; — chez Paul, 346 et s. ; — dans le IVe Evangile, 408 et s.. — Voy. *Millénarisme ; Parousie ; Résurrection ; Royaume ; Salut.*

Zélotes, 67 ; 276.

TABLE DES MATIÈRES.

Les chiffres renvoient aux pages.

AVERTISSEMENT, I-IV.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE, V-X.

INTRODUCTION, XI-XIII.

I. Le christianisme n'est point un phénomène simple et clair, XI. — II. Son origine juive ; son évolution et son succès dans le monde gréco-romain, XIII. — III. Son conflit avec l'État ; causes et conséquences de son triomphe, XIX.

CHAPITRE I. — *Les sources de l'histoire ancienne du christianisme*, 1-48.

I. Les textes, 2. — Leur petit nombre, 2. — Beaucoup d'ouvrages ont été perdus : pourquoi, 3. — Difficultés d'utilisation : date, 6 ; authenticité, 6 ; interpolations, 8 ; état du texte, 10. — Classification sommaire des écrits chrétiens, 12. — Documents juifs et païens, 20. — II. Documents archéologiques : inscriptions et monuments figurés, 21. — III. Le Nouveau Testament, 24. — Le canon, 25. — Examen sommaire des questions ouvertes sur les livres qui le composent, 28. — Les *Évangiles*, 30 ; sources, 34 ; auteurs, 37 ; date, 38 ; caractères spécifiques, 40. — Les *Actes des apôtres*, 41. — Les *Épîtres*, 42. — L'*Apocalypse*, 46. — Les apocryphes, 46. — IV. Conclusion : médiocreté de notre documentation ; résultats qu'elle nous permet d'atteindre, 47.

CHAPITRE II. — *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus*, 49-81.

Le christianisme est issu du judaïsme, 49. — Il y a lieu d'étudier à part le judaïsme de Palestine et celui de la *diaspora*, 51. — I. Caractère tout religieux de l'histoire juive depuis la Restauration, 52. — Conséquences, 54. —

Organisation de la caste sacerdotale : le sanhédrin, 54. — II. L'interprétation de la Loi, 55. — Les scribes, 56. — Le Talmud, 56. — La synagogne : son originalité, son rôle et son organisation, 57. — III. L'exégèse qui se développe dans la synagogue, 60. — Son application à la pratique de la Loi, 60. — Tendances diverses : sadducéens, 62 ; pharisiens, 64 ; esséniens, 65. — Jésus a-t-il été essénien, 66 ? — Les zélotes, 67. — Dessèchement de la religion juive, 67. — IV. Les nouveautés rabbiniques : leur caractère, 68. — Modification de la notion de Dieu, 70. — Idée d'une sorte de péché originel, 71. — Les nouveautés populaires, 72. — L'angélologie et la démonologie, 72. — La vie future. 74. — L'espérance messianique, 76. — Confusion dans le détail de ces conceptions, 78. — V. L'agitation en Israël, 79. — La superstition, 81. — Médiocre portée à la spéculation palestinienne, 81.

Chapitre III. — *Le judaïsme de la diaspora*, 83-118.

I. Définition de la *diaspora*, 83. — Ses causes, 84. — Son extension géographique, 87. — Nombre des Juifs dans l'Empire romain, 89. — II. Organisation des communautés juives en terre païenne, 89. — Le culte de la synagogue, 91. — Liens des juiveries entre elles, 92. — Leurs rapports avec Jérusalem, 93. — III. La protection de l'État sur les Juifs, 94. — La charte juive dans l'Empire romain, 95. — IV. Hellénisation des Juifs de la *diaspora*, 96. — Le judaïsme alexandrin, 97. — La traduction des Septante, 97. — Philon et la philonisme, 101. — Principes de sa spéculation, 102. — Accord de la philosophie et de la Loi, 102. — Grandes lignes de ses doctrines : les *logoi*, et le *Logos*, 103. — Le judaïsme de la *diaspora* se sépare du nationalisme étroit et du ritualisme, 107. — V. La propagande juive, 108. — Le philonisme la facilite, 109. — Divers obstacles qui l'entravent, 110. — Les *craignants Dieu*, 110. — VI. L'antisémitisme, 112. — Ses causes, 112. — Ses manifestations, 113. — Ses conséquences au point de vue des chrétiens, 116. — VII. Conclusions. — En quoi le judaïsme palestinien et celui de la *diaspora* ont déterminé l'avenir du christianisme, 116.

CHAPITRE IV. — *État moral et religieux du monde gréco-romain*, 119-154.

I. Le christianisme, l'État et la société, 119. — Il ne faut pas antidater leur conflit, 120. — Facilités que l'organisation romaine offre à la propagande chrétienne, 122. — L'équivoque juive couvre le christianisme à ses débuts, 124. — Origines des persécutions, 124. — II. État moral du monde païen, 126. Exagération des jugements portés sur lui, 127. — Gros noyau d'hommes vertueux, 129. — III. État religieux, 131. — Évolution de la religion romaine et du sentiment religieux, 132. — Le ritualisme officiel devient incapable d'alimenter la foi, 133. — IV. Pourquoi les hommes tombent dans la dévotion, 136. — La philosophie, 137. — La science, 142. — Tendances métaphysiques et morales. 142. — Le miraculeux, 144. — V. Les formes que revêt le sentiment religieux, 144. — Essais tentés pour lui adapter la vieille religion, 145. — Appel aux croyances de l'Orient, 146. — Leurs caractères communs, 147. — Leur métaphysique : le salut, le Sauveur, la pénitence, 148. — Le syncrétisme, 150. — Pourquoi l'État le tolère, 152. — VI. Conclusion, 153. — Comment l'état moral et religieux du monde romain est favorable au succès du christianisme, 153.

CHAPITRE V. — *Les faits de la vie de Jésus*, 155-199.

I. Incertitude de notre information sur la vie de Jésus, 155. — Caractère de construction subjective des ouvrages qui en traitent, 156. — La question de l'existence de Jésus, 157. — II. La naissance : Bethléem ou Nazareth, 158 ? — La date, 161. — La légende du davidisme et les généalogies, 163. La naissance miraculeuse, 164. — Le nom de Jésus, 169. — Obscurité de son enfance, 169. — Sa famille : a-t-il eu des frères et des sœurs, 171 ? — Traditions contradictoires sur sa personne physique, 175. — III. La vie publique, 176. — Ses débuts, 176. — La prédication de Jean le Baptiste, 177. — Rapport vrai entre Jésus et le Précurseur, 178. — Le baptême, 178. — Caractères de la prédication du Christ, 180. — Son succès, 180. — Sa durée, 181. — IV. La mort de Jésus, 182.

— Le voyage à Jérusalem, 182, — La Passion : divergences des récits que nous en avons, 184. — Les auteurs vrais de la mort de Jésus, 185. — La réalité de la crucifixion, 186. — V. La résurrection, 187. — Les récits de Paul et des Synoptiques, 188. — Leurs éléments : le tombeau vide, 189; et les apparitions, 195. — Impossibilité d'une solution objective et sûre, 198. — VI. Conclusion : à quoi se réduit notre connaissance historique de la vie de Jésus, 198.

CHAPITRE VI. — *L'enseignement de Jésus*, 201-241.

I. Pouvons-nous saisir l'enseignement de Jésus, 201 ? — Les textes nous donnent un *développement*, une altération, 202. — II. Idée que Jésus s'est faite de lui-même : s'est-il cru le Messie, 205 ? — Incertitude des textes, 206. — Raisons qui font pencher pour l'affirmative, 210. — III. Le Royaume, 211. — Idée que s'en fait Jésus, 212. — Annonce-t-il une révolution matérielle ou une transformation morale, 213 ? — Interprétation des premiers fidèles : le millénarisme, 216. — IV. L'accès du Royaume, 217. — Exclusivisme ou universalisme de Jésus, 218. — Comment l'avenir est assuré, 218. — V. Les conditions d'entrée dans le Royaume, 219. — Jésus et la Loi, 219. — Textes contradictoires, 219. — Antipharisaïsme, 220. — Les préceptes essentiels : la foi en Dieu le Père et l'effort personnel, 220. — Morale de renoncement, 221. — VI. Jésus a-t-il établi des dogmes, 221 ? — L'Incarnation, 221. — La divinité du Christ, 222. — La Rédemption, 224. — L'Église et la primauté de Pierre, 225. — Les sacrements : baptême, 233; eucharistie, 235. — L'*essence* du christianisme; sa simplicité, 239. — D'où sont venus les complications, la métaphysique, l'autorité de l'Église, les rites, 240 ?

CHAPITRE VII. — *L'église judaïque de Jérusalem*, 243-282.

I. La date de la mort de Jésus, 243. — Incertitude de notre documentation sur la première Église chrétienne, 245. — Les *Actes des apôtres*, 245. — Que font les disciples après la mort du Christ, 249 ? — Traditions contradictoires, 259. — Le voyage et le séjour en Galilée, 251. — Retour à Jérusalem,

252. — II. Vie de la communauté dans la ville, 253. — Les apôtres, 253. — Leurs noms, 255. — Leurs fonctions, 256. — Aucune organisation régulière, 258. — Le Gouvernement par l'Esprit, 258. — La communauté des biens, 259. — Institution des diacres, 260. — Vie extérieure toute juive, 261. — III. Idées et pratiques particulières, 262. — En quoi elles préparent un conflit avec le Temple, 263. — Essais d'intimidation, 264. — Affaire du diacre Etienne, 266. — Dispersion des chrétiens hellénistes, 267. — Ses conséquences, 268. — Les hellénistes s'éloignent de la Loi ; les hébreux s'y enfoncent, 258. — Domination de Jacques le Majeur, 269. — Commencement d'une organisation : les *presbytres*, 270. — IV. Nouvelle épreuve : persécution d'Hérode Agrippa, 272. — Les approches de la révolte juive, 275. — Mort de Jacques le Majeur, 275. — Exode des chrétiens de Jérusalem, 276. — Reconstitution d'une petite communauté dans la ville, après le siège, 277. — Ses prétentions, 278. — Son esprit, 278. — Sa fin, 279. — V. Conclusion. — Pourquoi l'Église judaïque a été vite débordée, 279.

Chapitre VIII. — *La vie et les missions de Paul*, 283-336.

I. Les documents, 283. — Les *Épîtres* pauliniennes, 284. — Naissance de Paul, 285. — Sa famille, 285. — Son éducation, 287. — II. Sa vie avant sa conversion, 289. — L'affaire d'Etienne, 289. — La vision du chemin de Damas, 290. — III. Les débuts de Paul en Arabie, 296. — Voyage à Jérusalem, 297. — Retour à Tarse, 298. — Entente avec Barnabé et séjour à Antioche, 299. — IV. La première mission, 301. — Conversion de Sergius Paulus, 301. — Premières difficultés dans les synagogues de Pisidie, 302. — Retour à Antioche, 305. — La question du légalisme des Gentils, 305. — Conférence de Jérusalem, 306. — Querelle avec Pierre à Antioche, 310. — V. La seconde mission, 311. — Asie Mineure, 311. — Macédoine, 312. — Athènes, 312. — Séjour à Corinthe, 213. — La *Première aux Thessaloniciens*, 314. — Retour à Antioche, 316. — VI. La troisième mission, 316.

— Séjour à Éphèse, 317. — L'*Épitre aux Galates*, 318. — *La première aux Corinthiens*, 320. — L'*Épître aux Romains*, 324. — Retour à Jérusalem, 325. — VII. Arrestation de l'apôtre, 325. — Séjour à Césarée, 327. — Appel à César, 329. — Séjour à Rome, 329. — La fin de Paul liée par la tradition à celle de Pierre. — Obscurité et doutes, 331.

CHAPITRE IX. — *La doctrine et les églises de Paul*, 337-370.

I. Paul est l'ouvrier de l'avenir, 337. — Il a évolué, 338. Principe de son évangile : la révélation, 339. — II. Christologie, 339. — Le Christ céleste, 341. — Exaltation vers Dieu, 343. — Le Christ historique disparait sous la métaphysique, 334. — III. Sotériologie, 344. — La rédemption, 345. — Le salut et la vie, 346. — Eschatologie, 347. — La conquête du Royaume, 350. — La justification par la foi, 350. — La prédestination, 351. — L'Église, 351. — IV. Situation des églises de Paul en terre païenne, 352. — Opinion sur le paganisme et les païens, 353. — Mesures pour éviter les contacts fâcheux, 354. — La question du mariage, 355. — V. Organisation des églises de Paul, 356. — Où sont-elles établies, 367 ? — Dans quel milieu, 357 ? Nombre des fidèles, 358. — État de trouble et d'anarchie, 358. — L'ecclésia, 359. — Ses rapports avec la synagogue et les associations du paganisme, 359. — Exemple de l'église de Corinthe, 360. — Fonctionnaires divers ; proïstamenoi, diacres, épiscopes, 361. — Les presbytres du *Discours de Milet* dans les *Actes*, 363. — Pas de clergé, 364. — Pourquoi cette sitation change, 364. — VI. Témoignage des *Pastorales*, 365. — Marche vers l'organisation, 365. — N'est-ce pas un idéal, 366 ? — VII. L'influence de Paul et du paulinisme, 367. — Conclusion, 369.

CHAPITRE X. — *L'influence de la spéculation juive*, 371-423.

I. La spéculation juive se développe suivant deux directions, 371. — Son action s'est exercée sur le christianisme

suivant ses deux types, 372. — Ouvrages qu'elle a inspirés : les écrits johanniques et l'*Épître aux Hébreux*, 373. — II. Attribution orthodoxe des écrits johanniques à l'apôtre Jean, 374. — Ce que nous savons de ce Jean, 375. — A-t-il vécu en Asie Mineure très âgé, 376 ? — Silence des textes, 376. — Confusion probable d'Irénée, 380. — III. Examen intrinsèque des ouvrages johanniques, 382. — Deux groupes nets, 382. — 1° l'*Apocalypse*, 383. — Écrit composite, 384. — Sa date, 384. — L'apôtre Jean n'en peut être l'auteur, 385. — 2° Les *Épîtres* et le IVe Évangile, 387. — Les *Épîtres* sont du même auteur toutes trois, 388. — Est-ce celui du IVe Évangile, 388 ? — Ce n'est pas un apôtre, 388. — Le IVe Évangile est anonyme, 389. — Importance du chapitre XXI, qui est apocryphe, 391. — Comment ses affirmations très vagues ont cependant établi la tradition de la composition de l'œuvre par Jean l'apôtre, 392. — La date, 395. — L'*Épître aux Hébreux* ; elle n'est pas de Paul, 396. — Lieu d'origine, 397. — Date, 397. — Auteur, 398. — IV. Traits qui rapprochent tous ces écrits : ils sont *inspirés* et universalistes, 399. — Divergences entre eux ailleurs, 401. — Christologie et sotériologie de l'*Apocalypse*, 402. — Du IVe Évangile : l'incarnation du Logos, 406. — La Vie éternelle, 409. — Contradictions, 410. — Christologie et sotériologie des *Épîtres* et de l'*Épître aux Hébreux*, 411. — V. L'organisation des communautés chrétiennes vue à travers ces ouvrages, 415. — Peu de renseignements dans les écrits johanniques, 415. — Intérêt de l'*Épître aux Hébreux* : une des origines du sacerdotalisme, 417. — VI. La gnose juive, 419. — Incertitude de nos renseignements sur elle, 419. — Ses traits vraisemblables, 420. — VII. Conclusion, 422.

Chapitre XI. — *Les églises judéo-chrétiennes*, 425-458.

I. Origine des communautés syriennes et galiléennes, 425. — C'est d'elles qu'est sortie la matière de nos Synoptiques, 427. — Leur esprit, 429. — II. L'*Épître de Jacques*, 430. — Son auteur, 431. — Sa date, 432. — Esprit et organisation

des communautés qui se reflètent en elle, 432. — Fonctions spéciales des presbytres, 434. — Leur intérêt, 435. — III. La *Didaché*, 435. — Son origine, 436. — Rapports avec Barnabé et Hermas, 436. — C'est un document syrien, 438. — Sa date, 438. — Simplicité de sa dogmatique, 439. — Importance de sa partie pratique, 441. — Rituel, 441. — Couleur juive de l'ensemble, 445. — L'organisation des communautés d'où sort la *Didaché*, 445. — Fonctions spirituelles et fonctions administratives, 446. — Tendance à l'absorption des premières par les secondes, 449. — IV. Pourquoi ces communautés ne peuvent-elles pas durer sans se fausser, 451 ? — Directions diverses qu'elles prennent, 451. — Comment elles se séparent du gros des chrétiens, 452. — Comment elles deviennent hérétiques, 453. — Les Ébionites et leurs succédanés, 454. — — Prolongement vers Mahomet, 458. — La fin du judéo-christianisme syrien, 458. — Conclusion, 458.

Chapitre XII. — *L'Église de Rome*, 459-478.

I. Obscurité de ses origines, 459. — Hypothèses sans fondement destinées à l'éclaircir, 460. — La prédication de Pierre dans la ville, 460. — Influence de Paul. 463. — Influence du milieu, 464. — II. Les documents, 465. — La *Prima Petri*, 465. — L'*Épître aux Hébreux*, 468. — Leur origine romaine reste douteuse, 468. — L'*Épître* de Clément Romain *aux Corinthiens*, 468. — Clément, 468. — Incertitude sur son compte, 469. — La théologie de sa lettre, 470. — Son intérêt principal : l'organisation de l'église de Corinthe, 471. — Ce qu'on en peut conclure sur l'église de Rome, 475. Pas d'évêque unique, 475. — Confirmation tirée des autres documents, 476. — III. Le ritualisme romain, 476. — Marche vers le sacerdotalisme, 477. — Rôle de fixation et de conciliation joué par l'église de Rome, 478.

Chapitre XIII. — *L'Église à la fin du Ier siècle. Conclusion*, 479-523.

I. Déviation judaïque du christianisme de Jésus, 479. — II. Plusieurs points acquis à la fin du Ier siècle, 482. —

47018
225.96Q
G943
Guignebert, Charles
Manuel d'histoire
ancienne du Christianisme
47018
225.96Q
G943